

مقدمة قصيرة جدًّا

التعددية الثقافية

علي راتانسي

التعددية الثقافية

التعددية الثقافية

مقدمة قصيرة جدًّا

تأليف

علي راتانسي

ترجمة

لبنى عماد تركي

مراجعة

هاني فتحي سليمان

هنداوي

التعددية الثقافية

Multiculturalism

علي راتانسي

Ali Rattansi

الطبعة الأولى ٢٠١٣م
رقم إيداع ٢٠١٣/٧٠٣٥

مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة
إن مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره
وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه
٥٤ عمارات الفتح، حي السفارات، مدينة نصر ١١٤٧١، القاهرة
جمهورية مصر العربية
تليفون: ٢٠٢ ٢٢٧٠٦٣٥٢ + **فاكس:** ٢٠٢ ٣٥٣٦٥٨٥٣ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: http://www.hindawi.org

راتانسي، علي.
التعددية الثقافية: مقدمة قصيرة جدًّا/تأليف علي راتانسي.
تدمك: ٣ ٢٥٨ ٧١٩ ٩٧٧ ٩٧٨

١-العلاقات الثقافية

٣٤١,٧٦

تصميم الغلاف: إيهاب سالم.

المحتويات

في ذكرى والدي، أنجح رجل عرفته في حياتي.

شكر وتقدير

تشكَّلت الأفكار المقدَّمة في هذا الكتاب على مدى فترة طويلة من الزمن، منذ أواخر ثمانينيات القرن العشرين. ولا يتسنَّى لي أن أشكر كل من ساهم في تشكيل آرائي وبلورتها، بيد أنني أود أن أتوجه بالشكر الخاص إلى كل من: ياسمين علي بهائي براون، وفلويا أنثيوس، وأفتار برا، وفيل كوهين، وجيمس دونالد، وأنتوني جيدنز، وجاجديش جوندارا، وستيوارت هول، وديفيد هيلد، وطارق مودود، وماكسين مولينو، وكريم مُرجي، وبيكو باريك، وآن فيليبس، وآن فينيكس، ونيكولاس روز، وديفيد سليتر، وجراهام تومبسون، ونيرا يوفال ديفيز وسامي زبيدة، على ما اقتطعوه من وقتهم بسخاء وعلى إطلاعي على أفكارهم. أيضًا قدمت شيلا مَنتون من مكتبة جامعة سيتي دعمًا لا يُقدَّر بثمن. ولولا شوبنا، لم أكن لأستجمع شجاعة البدء في الكتاب ولا القوة على إنهائه.

مقدمة

لا يمكن للخيار الفردي، مهما تزيَّن بقشرة رقيقة من النزعة المجتمعية، أن يوفِّر روابط التقدير والمعاملة بالمثل والتواصل التي تعطي حياتنا معنى باعتبارنا كائنات اجتماعية. وعلى صعيد آخر لا يجوز لنا إطلاق حق الثقافات المجتمعية في فرض معاييرها على الأفراد دون أن نوسِّع في الوقت ذاته — من الناحية العملية وليس المثالية فحسب — نطاق حق الأفراد كحاملين لحق الانشقاق عن مجتمعاتهم الأصلية والخروج عنها ومعارضتها إذا لزم الأمر.

(ستيوارت هول، ٢٠٠٠)

لا بد من أن تنال الثقافات المختلفة التقدير، لكن لا يصح أبدًا أن تنال الأسبقية على حقوق الإنسان الأساسية.

(ياسمين علي بهائي براون، ٢٠٠٠)

نشرتُ في أوائل تسعينيات القرن العشرين — في كتاب «العِرْق والثقافة والاختلاف» — نقدًا لكل من التعددية الثقافية ومناهضة العنصرية كما كانتا تمارسان آنذاك في المملكة المتحدة، لا سيما في مجال التعليم. وأشرتُ إلى أن أنصار التعددية الثقافية ينظرون إلى الثقافات العرقية نظرة تبسيطية على أنها متجانسة وذات خصائص ثابتة وأساسية وجوهرية، ورأوا أن المجتمعات متعددة الثقافات هي «آنية سَلطة» تحتوي على ثقافات عرقية منفصلة لا تمس إحداها الأخريات. وقد عملوا أيضًا بموجب تعريفات إشكالية للعنصرية باعتبارها تحيُّزًا غير عقلاني يمكن القضاء عليه من خلال التثقيف عن الثقافات «الأخرى» حسبما

تُعرِّفها خصائص سطحية مثل فنون الطهي والأزياء. إلا أن مناهضي العنصرية — الذين أشاروا صوابًا إلى أن التثقيف عن الثقافات الأخرى لا يتطرَّق إلى معالجة العنصرية المتأصلة لدى ثقافة الأغلبية — نزعوا إلى العمل بموجب نظرة اختزالية للعنصرية باعتبارها نتاج أوجه التفاوت الطبقي، وباعتبارها — مثلما رأى أنصار التعددية الثقافية — نتاج نوع من «الوعي الزائف».

لكن من الناحية العملية، كان البساط في سبيله إلى أن يُسحَب على نحو هائل من تحت أقدام أنصار كل من التعددية الثقافية ومناهضة العنصرية على يد حكومة السيدة تاتشر، وذلك بإلغاء مجلس لندن الكبرى عام ١٩٨٦، الذي كان قد استهلَّ بعض سياسات التعددية الثقافية ومناهضة العنصرية في مجال التعليم وغيره من المجالات، إضافةً إلى ما صاحب ذلك من سخرية بعض وسائل الإعلام من هذه الأهداف. وفي تلك الأثناء، كانت ردة فعل عنيفة قد نشأت بالفعل في هولندا ضد صيغتها الخاصة من التعددية الثقافية، في حين ظل الفرنسيون — بالتزامهم بالجمهورية والعلمانية — يديرون ظهورهم رسميًّا لما اعتبروه تجاوزات «أنجلو ساكسونية» (أي أنجلو أمريكية) في إطار التجارب التي أُجريَت في ميدانَي التعددية الثقافية والاعتراف العلني بعرقيات وأديان متعددة.

وقد حاولت في هذا الكتاب أن أعلِّق على التعددية الثقافية ليس في بريطانيا فحسب، وإنما أيضًا في هولندا وفرنسا وغيرهما من أنحاء أوروبا حيثما توفِّر ذلك. على الرغم من حدوث تطورات مهمة أيضًا في كندا والولايات المتحدة الأمريكية وأستراليا وحتى بعض البلدان الآسيوية، فإنني لم أعلق عليها إلا بإيجاز شديد. فهذا الكتاب يركز بالأساس على أوروبا الغربية.

كانت نيتي هي مد الجسور بين مجالين كادا يصيران منفصلين إلى حد بعيد في إطار دراسة التعددية الثقافية: يرتكز الأول على النظرية السياسية، ويتناول قضايا على غرار كيفية التوفيق بين التعددية الثقافية — بتأكيدها على الهويات الجماعية — والدور الرئيسي الذي تضطلع به الحقوق الفردية في إطار الليبرالية التي تمثِّل عماد دساتير الدول القومية الغربية. ويقع الآخر في مجال العلوم الاجتماعية ودراسات السياسات، ويركِّز على طبيعة الانتماءات العرقية وغيرها من انتماءات الجماعات الموجودة على أرض الواقع، وعلى السمة الفعلية المميِّزة للتفاعلات القائمة بين الجماعات العرقية، ومجموعة السياسات التي طُوِّرَت بهدف استيعاب التنوع الثقافي المتنامي لدى المجتمعات الغربية وإدارته.

على أرض الواقع، يتداخل المجالان؛ فالسياسات لا بد لها من أن تولي القوانين الاعتبار الواجب؛ على سبيل المثال القوانين المعنية بحرية التعبير، التي تكرِّس الأفكار المتعلقة

بالحرية الفردية. وكثيرًا ما كانت التوترات والصراعات القائمة بين مبادئ حرية التعبير من ناحية والهويات الجماعية وحساسياتها من ناحية أخرى تتحول إلى مناطق ملتهبة بحق، كما في الجدل الذي ثار بشأن سلمان رشدي لدى نشر كتابه «آيات شيطانية»، وفي اغتيال المخرج ثيو فان جوخ في هولندا، وفي نشر الرسوم الكرتونية الدنماركية للنبي محمد. إلا أن قِصَر هذا الكتاب فرض قيودًا صارمة؛ فقد تعيَّن حذف فصل كان يتناول عمل براين باري وويل كيمليكا وبيكو باريك وتشارلز تايلور، وهم من أبرز الفلاسفة السياسيين الذين عالجوا هذه القضايا، لكنني تناولت بعض القضايا ذات الصلة حول التوفيق بين الحريات الفردية والاعتراف بالهويات الجماعية في فصول عدة من هذا الكتاب.

سأحصر نفسي حاليًّا في نقطتين رئيسيتين؛ أولًا: كان ثمة سوء فهم كبير متعلِّق بالتناقض المفترض بين حقوق الجماعات وحقوق الأفراد. على سبيل المثال، الاستثناءات التي تسمح للسيخ بارتداء العمامات بدلًا من الخوذات الواقية ليست ضربًا من ضروب المعاملة الخاصة التي تتيح لحقوق الجماعات أن تنتصر على حقوق الأفراد، بل إن الحق في ارتداء العمامات بدلًا من الخوذات الواقية يمارسه الأفراد بصفتهم أفرادًا، ولا يحق للجماعة ككل أن تجبر أي فرد سيخي على ارتداء العمامة؛ فالجماعة لم تُعطَ حقوقًا تميزها على أفرادها. وثانيًا: كما يتضح من اختياري للعبارات المقتبسَة التي استهللت بها هذه المقدمة، أرى أن ما يُفترَض أن يكون ممارسات ثقافية تقليدية لا يجوز أن يُسمَح له بإلغاء اعتبارات حقوق الإنسان الأساسية وقدرة أعضاء أي جماعة عرقية على الانشقاق عن التقاليد الثقافية المفترَضة لجماعاتهم العرقية. وتتصدَّر هذه القضية على نحو خاص تناولي لقضية النوع والتعددية الثقافية في الفصل الثاني. ويتبع ذلك أنه لا مجال للنسبية الثقافية مكتملة الأركان في إطار التعددية الثقافية، والواقع أن أي تمعُّن في كتابات أنصار التعددية الثقافية سوف يكشف أنه ما من أحد منهم مدان بالنسبية الثقافية الشاملة التي كثيرًا ما يُتهمون بها.

لا ريب أن التعددية الثقافية حظيت بدعاية سلبية في السنوات الأخيرة — على أقل تقدير — وقد امتدت الآن أذرع الهجمات التي شُنَّت عليها بدايةً من ثمانينيات القرن العشرين في بريطانيا وتسعينيات القرن العشرين في هولندا إلى جميع أنحاء أوروبا الغربية. وتعرِّف الفصول المتعددة لهذا الكتاب المعنى الفعلي للتعددية الثقافية، وتقيِّم الشكاوى المقدَّمَة ضدها مقابل الأدلة المتاحة. وقد توصَّلتُ إلى أن أغلب الاتهامات الموجَّهة إلى التعددية الثقافية كما تُعرض في النقاشات العامة إما مضلَّلة أو مبالَغ فيها حينما

توضَع في مواجهة الأدلة المستمَدَّة من الأبحاث التي يجريها علماء الاجتماع وتلك التي تُجرى لأغراض التحقيقات الحكومية.

صار جليًّا أيضًا أن العديد من النقائص التي تُعزَى إلى التعددية الثقافية نتجت في الواقع عما أسميه «انتقالًا ثلاثيًّا»، أو تفاقمت بسببه، ويتمثل هذا الانتقال في: تفكك الدولة القومية إثر دَفْع الأقليات الوطنية الخاضعة للدولة، التي اتسمت بالوداعة فيما سبق مثل الاسكتلنديين والويلزيين في المملكة المتحدة، والباسكيين والكاتالونيين في إسبانيا، بمطالب انفصالية، في حين تفقد الدولة أيضًا سلطتها لمصلحة الاتحاد الأوروبي والمؤسسات العالمية. والابتعاد عن التصنيع في معاقل الصناعات التحويلية السابقة في المناطق الحضرية من المدن الأوروبية الكبرى، حيث استقر المهاجرون الأوائل في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية تلبيةً لمطالب التوسع الاقتصادي. وتقليص مخصصات الرعاية الاجتماعية التي كانت الدولة تمنحها بسخاء في السابق. وعلى الرغم من أن مسألة الابتعاد عن التصنيع تحظى فعلًا ببعض المناقشة، فلا يتوافر لي حيز في هذا الكتاب للتعليق على هذه النقلات بأي قدر من التفصيل، إلا أنه ينبغي أخذ النقلات الثلاث في الحسبان دائمًا باعتبارها الخلفية الأساسية التي دارت في إطارها روايات التعددية الثقافية ومعاناتها.

تغذِّي الأزمة المالية العالمية التي بدأت عام ٢٠٠٨، وتداعياتها فيما يتعلق بتقليص الخدمات العامة وارتفاع معدل البطالة، مخاوف أكبر لدى شعوب تشعر بعدم الارتياح بالفعل في ظل دوامة الاختلالات المتزايدة السرعة، الناشئة عن معدل التغيير بالغ السرعة في ظل ما يُسمى في كثير من الأحيان فترة «ما بعد الحداثة» بالنسبة إلى أوروبا والغرب. إلا أن كمًّا كبيرًا للغاية من المخاوف الناجمة عن تزايد حالة انعدام الأمن الاقتصادي، والتشرذم الاجتماعي الأكثر شمولًا، أُلقِيَ به على قضايا الهجرة، وتحولَّت «التعددية الثقافية» خلال هذه العملية فيما يبدو إلى الوعاء الذي تصب فيه دول أوروبا الغربية مخاوفها، التي تكمن منابعها في أغلب الأحيان في تغيرات اجتماعية واقتصادية أوسع نطاقًا إلى حد بعيد من التغيرات الناشئة عن الهجرة وسياسات التعددية الثقافية.

إلا أنني، ولأسباب سوف أُقدمها، أرى أيضًا أن التعددية الثقافية تعاني عيوبًا لا يمكن معالجتها دون الانتقال إلى مرحلة أكثر رقيًّا؛ أي «التواصل الثقافي»، في إطار إدارة التعددية العرقية الجديدة، أو «التنوع الفائق» كما سماه فيرتوفيك، الذي تتسم به المجتمعات الغربية في الوقت الراهن. ولا تواجه تلك الدول القومية الآن، في سياق الانتقال الثلاثي والأزمة المالية العالمية، الآثار المترتبة على الهجرة من مستعمراتها السابقة التي

أعقبت نهاية الحرب العالمية الثانية مباشرةً وما تلاها من توسع اقتصادي فحسب، بل كذلك المجموعات السكانية النازحة من الدول المتفككة والحروب الأهلية. وهناك أيضًا طلبات العمل التي تتدفق من سوق المعرفة المستجدة، وتوسع القطاعات المالية في حقبة جديدة تتسم بالتدفقات العالمية، وانخفاض معدلات المواليد، وتزايد حرية انتقال العمالة الناشئة عن توسيع الاتحاد الأوروبي وانهيار الاتحاد السوفييتي.

وبدون صور أكثر ديمقراطية ومساواتية من الحكم القائم على التواصل الثقافي، قد يتحول المد المتصاعد لليمين المتطرف إلى طوفان يمثل عقبة منيعة أمام فرص التعامل المهذَّب بين العرقيات المتعددة في حقبة التقشف المالي، ومعدلات البطالة المتزايدة، والتخفيض الحاد للنفقات في مجال الخدمات العامة التي نقف الآن على أعتابها. وقد تمكَّنتُ في خاتمة الكتاب من وضع رسم مبدئي لإعادة النظر اللازمة لتخطِّي مرحلة التعددية الثقافية. وبدأتْ بعض السياسات الجديدة اللازمة تتضح معالمها الأولى بالفعل في صورة مبادرات نشأت في أعقاب سياسات «الترابط المجتمعي» و«الاندماج» الأخيرة، أيًّا كانت أوجه النقص التي تشوبها. وتستند السياسات الجديدة في كثير من الأحيان إلى أسس مشكوك في صحتها، تتراوح بين نظرية «رأس المال الاجتماعي» وفلسفة «النزعة المجتمعية»، إضافةً إلى المطالبة بالولاء والتمسك بـ «قيم مشتركة» أو هويات وطنية تفتقر إلى التحديد. لكنها — كما سنرى — تحتوي على بذور عصر جديد يتضمن صنع السياسات على نحو أكثر ملاءمة، يستند إلى فلسفة التواصل الثقافي التي تتطلب إقامة قدر من الحوار والتفاعل بين العرقيات يفوق ما تطلبته معظم صور التعددية الثقافية.

وفي الوقت ذاته، وكما تؤكد مناقشتي أيضًا، تحتاج السياسات الرامية إلى تقليل الحرمان العرقي إلى أنْ تصبح أكثر فعالية من قبل، ولا بد أيضًا من تشجيع كل محاولة تُبذَل في سبيل كبح جماح أوجه التفاوت الأشمل بين الطبقات وبين الجنسين داخل الدول القومية الأوروبية، وفي سبيل تشجيع معالجة أوجه عدم المساواة بين دول العالم، التي ستظل تدفع سكان الجنوب والشرق إلى شمال دائم الإحجام عن توفير العمل أو الملاذ إلا في ظل أقسى الظروف.

الفصل الأول

ما التعددية الثقافية؟

ربما يكون أوضح ما تتسم به النقاشات العامة حول التعددية الثقافية في الآونة الأخيرة هو الافتقار للوضوح فيما يتعلق بالمصطلحات الرئيسية المتصلة بها، فتعريف التعددية الثقافية تعريفًا مقبولًا كان دائمًا أمرًا صعب المنال، وظلت البدائل المقترحة مثل «الاندماج» مبهمة هي الأخرى بدورها؛ لذا فمن الأصوب البدء ببعض المقدمات التاريخية والاصطلاحية الموجزة التي ستعود إليها المناقشة في مواضع عدة من الكتاب.

(١) التنوع الثقافي والتعددية الثقافية

ظهرت «التعددية الثقافية» في الخطابات العامة في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات من القرن العشرين، عندما بدأت كل من أستراليا وكندا في التصريح بتأييدها لها. وإنَّ في شعور هذين البلدين آنئذٍ بالحاجة إلى تبنِّي الهوية «متعددة الثقافات» وإلى إعلان تأييدهما للتعددية الثقافية أدلة مهمة على المغزى والدلالة العامَّين لهذين المصطلحين.

تلك هي الفترة التي كانت فيها أستراليا وكندا قد شرعتا في السماح بهجرة جديدة راحت حينها «تضفي الصبغة الآسيوية» على هاتين الأمتين، فحتى ذلك الحين، كانت أستراليا تطبِّق سياسة تقصِر الهجرة على البيض طبقًا لنص قانون تقييد الهجرة لعام ١٩٠١، واعتُبِر الآسيويون واليهود على حد السواء غير قابلين للاستيعاب. وفي عام ١٩٧١ كان ثمة اعتراف رسمي بالحاجة إلى المساعدة في تكوين مجتمع «متعدد الثقافات»، مما مَهَّد الطريق أمام إلغاء تام للشروط «العنصرية» عام ١٩٧٣.

وقد حُثَّ المهاجرون على «الاندماج» بدلًا من مطالبتهم بالخضوع للاستيعاب؛ أي إنهم أصبح في مقدورهم الاحتفاظ ببعض مكونات «ثقافتهم الوطنية»، واعتُبِرت جمعيات الجاليات العرقية وسيطًا مهمًّا للاندماج.

وقد سلطتُ الضوء على عنصر الاندماج في إطار التعددية الثقافية، وسأفعل ذلك فيما بعد، تأكيدًا على أن التعددية الثقافية لم تتعلق قط بالتشجيع على الفصل والعزل، وإنما تضمَّنت تشكيل كيانات يشارك فيها المهاجرون والأقليات العرقية مشاركةً منصفة مع الإقرار بمعقولية رغبتهم في الاحتفاظ بجوانب من ثقافاتهم، وبأن التنوع الثقافي أمر مستحسن في حد ذاته ويعود بالنفع على الأمة من نواحٍ عدة. وللتعددية الثقافية — فضلًا عن ذلك، كما سنرى — جانب يدعو إلى تكافؤ الفرص ومناهضة التمييز، الذي غالبًا ما تغفله النقاشات المتعلقة بمعنى التعددية الثقافية وفاعليتها.

في كندا، بدأ النقاش بالعلاقات المضطربة بين الإقليمين الناطقين بالإنجليزية والفرنسية في ستينيات القرن العشرين، فأوصت لجنة مَلَكية معنية بثنائية اللغة وثنائية الثقافة بضرورة اعتبار الإنجليزية والفرنسية لغتين رسميتين، إلا أن قانون ثنائية الثقافة وثنائية اللغة لعام ١٩٦٩ أثار أيضًا مسألة الأقليات الأخرى في كندا، واعتُمِدت التوصية الأخرى للجنة الملكية الداعية إلى ضرورة توسيع نطاق التعددية الثقافية في الهوية الكندية كسياسة رسمية، وكان هذا مقبولًا في البداية في إطار ثنائي اللغة يشمل اللغتين الإنجليزية والفرنسية، لكن بحلول عام ١٩٨٨ صدر قانون للتعددية الثقافية وسَّع نطاق شروط التضمين.

وبالِمثل، فإنَّ وصول السكان المهاجرين من الهند وباكستان وبنجلاديش وجزر البحر الكاريبي إلى بريطانيا، إضافةً إلى الأعداد المتزايدة من العمال المهاجرين من شمال أفريقيا إلى فرنسا وبقاع أخرى من أوروبا الغربية بعد الحرب العالمية الثانية، وَضَع مسائل «التعددية الثقافية» على جدول الأعمال العام لتلك البقاع؛ إذ بدأت جاليات المهاجرين تشكِّل وجودًا دائمًا أو شبه دائم، وفي حين رفضت فرنسا بصفة خاصة أي سياسة تمنح المهاجرين الجُدُد اعترافًا رسميًّا، وضع بيان ألقاه روي جنكينز — وزير الداخلية البريطاني آنئذٍ — عام ١٩٦٦ إطارًا عامًّا لتضمين جاليات المهاجرين الجدد، بل دمجها في الثقافة والتكوين السياسي القومي لبريطانيا:

> ربما تكون لفظة الاندماج فضفاضة إلى حد بعيد؛ فأنا لا أراها تعني فقدان المهاجرين لخصائصهم وثقافتهم القومية، ولا أظننا في هذا البلد بحاجة إلى «بوتقة» تُشَكِّل كل فرد في قالب مشترك، كنسخة ضمن سلسلة من نسخ كربونية من تَصَوُّر خاطئ عن الرجل الإنجليزي النمطي. لذا فأنا أُعرِّف الاندماج ليس على أنه عملية تسطيحية تهدف إلى التجانس، بل إلى التنوع الثقافي، الذي

يصحبه تكافؤ الفرص في ظل مناخ من التسامح المتبادل. وإن كان لنا أن نحتفظ بأي نوع من المكانة العالمية المرموقة فيما يتعلَّق بالمعيشة المتحضرة والترابط الاجتماعي، فعلينا أن نقترب من تحقيق الاندماج بقدر يفوق كثيًرا ما عليه الحال في الوقت الحالي.

ولك أن تلاحظ التأكيد على كلٍّ من التنوع الثقافي وتكافؤ الفرص.

(٢) التعددية الثقافية وإضفاء الصبغة العرقية

بالرغم من الصيغة التي جاء عليها بيان جنكينز، فمن الضروري التنويه إلى أن رد الفعل تجاه السكان الوافدين إلى جميع أنحاء أوروبا الغربية، فضلًا عن أستراليا وكندا، كان النظر بصفة عامة إلى المهاجرين على أنهم مختلفون «عرقيًّا» عن أغلبية السكان البيض، على الرغم من أنه حينئذ كانت مشروعية فكرة «العِرق» قد أصبحت فعليًّا محل اعتراض جاد. وقد اتسمت قضية التعددية الثقافية بالصبغة «العرقية» منذ نشأتها. وتستمد التعددية الثقافية جذورها — إلى حد بعيد — من الاستجابة للشعوب التي أقامت سابقًا في مستعمرات أوروبا التي جرت العادة على النظر إليها على أنها أعراق دُنيا بطبيعتها.

وما زال من الشائع — لا سيما في بريطانيا — استخدام مصطلحَيْ «متعدد الأعراق» و«متعدد الثقافات» باعتبارهما وصفين متبادلين، على الرغم من أنه في ألمانيا أدى الكابوس العنصري المتمثل في الفترة النازية إلى خطاب عام ناقش القضايا — على الأقل رسميًّا — من منطلق «الأجنبي».

ويكون العِرق في معظم النقاشات الدائرة حول التعددية الثقافية — لا سيما في أوروبا — هو المشكلة الكبيرة التي يغض الجميع الطرف عنها. وعادة ما تكون العنصرية هي الشبح المخيف غير المذكور الذي بالنسبة للكثيرين لا يمكن ذكره، والذي عادة ما يصاحب الهجوم على التعددية الثقافية، حتى إن نقد «التعددية الثقافية» في وسائل الإعلام الشعبية والثقافة الشعبية كثيرًا ما يقوم مقام تعبير مُلطَّف لمعاداة «هجرة الملوَّنين» و«المهاجرين الملوَّنين» ذوي الأصول الجنوب آسيوية والكاريبية الأفريقية والشمال أفريقية والتركية. ويمكن اعتبار الكيان شديد الرسوخ لعدم المساواة على الصعيد العالمي المشكلةَ الكبيرة الثانية التي يغض الجميع الطرف عنها؛ فقد كان عدم المساواة هذا هو الدافع وراء الهجرة إلى أوروبا الغربية.

أيضًا، وهو ما جاء إلى حدٍّ ما نتيجة إضفاء الصبغة العرقية، ترجع أصول نقاشات التعددية الثقافية إلى الصعوبات المُدرَكَة في «استيعاب» هذه الجاليات الأحدث في ثقافات الدول المضيفة.

واعتُبِر «الاستيعاب» صعبًا — وإن لم يكن مستحيلًا — لثلاثة أسباب: الخصوصية العرقية المفترضة، التي تعلقت في الواقع باختلافات فسيولوجية سطحية مثل لون البشرة، لكنها بدت معبِّرة عن حاجز بيولوجي وثقافي يستحيل تخطيه، وإن اختُرِق فسينتهي به الأمر إلى تغيير الشخصية الوطنية بالكامل. وثانيًا: العداء الواضح الذي أبداه السكان «البيض» المضيفون إزاء «الملوَّنين». وأخيرًا: عدم استعداد جاليات المهاجرين ذاتها للتخلي ببساطة عن جميع أوجه خصوصيتها الثقافية — على سبيل المثال: اللغة والدين — ومضاهاة الشعوب المضيفة بطريقة أو بأخرى في جميع النواحي الثقافية.

وقد كان ثمة اتجاه سياسي وثقافي آخر عضَّد تطوُّر التعددية الثقافية، وهو القبول المتنامي داخل الدول الديمقراطية الليبرالية الغربية بأحقية الأقليات العرقية في الحفاظ على ثقافاتها المميّزة، وإن كان ذلك دائمًا ضمن حدود معينة. وقد تصدَّر الجدل الدائر حول ما ينبغي أن تكون عليه تلك الحدود بالضبط العديد من النقاشات المتعلقة بالتعددية الثقافية. وتشكِّل فكرة «الحقوق الثقافية» — كما سنرى — جزءًا من قصة أكبر تتعلق بنشأة أجندة دولية لحقوق الإنسان.

ففي الولايات المتحدة، تحوَّلت معركة الأمريكيين الأفارقة ضد التفرقة العنصرية إلى نضال ثقافي أيضًا، بإصرارهم على إضفاء سمة ثقافية على السواد وحسِّ احترام للذات مميَّزَين جسَّدهما شعار «الأسود جميل». وسرعان ما طالب كذلك الأمريكيون من أصل مكسيكي وغيرهم من «الأمريكيين من أصل إسباني»، والسكان الأصليون من الهنود الأمريكيين الذين طال قهرهم (الذين سُمُّوا بذلك خطأً ظنًّا من كولومبوس أنه قد وصل إلى الجزر الهندية) بمنحهم اعترافًا ثقافيًّا معلنًا بوصفهم جاليات مميَّزة منفصلة عن المزيج الأنجلو أوروبي الأبيض السائد الذي بات يحدد الهوية الأمريكية. ولم تدخل التعددية الثقافية قاموس المفردات العام إلا في تسعينيات القرن العشرين مصحوبةً بمطالبات هذه الجماعات العرقية غير البيضاء بالاعتراف الثقافي بها في مناهج المدارس والجامعات. ومن ثم، فقد احتلت القضايا العرقية مركزًا مهمًّا — وأحيانًا المركز الأكثر أهمية — في النقاشات الدائرة بالولايات المتحدة حول التعددية الثقافية.

(٣) معنى التعددية الثقافية: تقدير أوَّلي

إذن لا مجال للدهشة في أن يشير المعنى السائد الذي اكتسبته «التعددية الثقافية» بحلول الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين — كما جاء في قاموس هاربركولينز لعلم الاجتماع عام ١٩٩١، على سبيل المثال — إلى:

> إدراك التعدد الثقافي وتعزيزه ... فالتعددية الثقافية تحتفي بالتنوع الثقافي وتسعى إلى تعزيزه، على سبيل المثال: تشجيع لغات الأقليات. وهي تركِّز في الوقت ذاته على العلاقة غير المتكافئة بين الأقلية والثقافات السائدة.

إذن لدينا كذلك نقاط أخرى مهمة نَلحَظها فضلًا عن القضايا المتعلقة بإضفاء الصبغة العرقية وقضايا الاستيعاب، فمسائل التعددية الثقافية ترتبط كذلك بالاحتفاء بالتنوع والتعدد الثقافيَّين، وبمعالجة أوجه عدم المساواة بين الأغلبيات والأقليات. وهذه مسائل تتعلق بالأغلبيات والأقليات «العرقية» في الدول القومية الحديثة.

إذن فالتعددية الثقافية عادة ما تشير إلى السياسات التي تضعها الدول المركزية والسلطات المحلية لتنظيم وإدارة التعددية العرقية الجديدة التي أحدثها وجود السكان المهاجرين غير البيض بعد الحرب العالمية الثانية. ومما يسبب الحيرة أن مصطلح «متعدِّد الثقافات» يُستخدَم استخدامًا وصفيًّا أيضًا، للإشارة إلى المجتمعات متعددة العرقيات، إلا أن النقاشات المطروحة في هذا الكتاب تتعلق بالتعددية الثقافية؛ أي الاستجابة السياسية للتنوع الناشئ لدى مجتمعات تزداد تعدديةً ثقافية (تعدديةً عرقية) باطِّراد.

(٤) توسيع مفهوم التعددية الثقافية

أشرتُ في معرِض الحديث عما يمكن تسميته «التحوُّل إلى التعددية الثقافية» إلى عدة أنواع من الأقليات التي أدى وجودها ونموها، وكذلك — في أغلب الأحيان — مطالبها ودعاواها، إلى نشأة التعددية الثقافية في الدول القومية الغربية الحديثة، وقد تناولت إلى الآن الأقليات «المهاجرة» في المقام الأول — التي تتضمن جماعات مثل الأتراك في ألمانيا، والجنوب آسيويين والكاريبيين الأفارقة في المملكة المتحدة — إضافةً إلى ما يطلق عليها «أقلية قومية دون مستوى الدولة» مثل سكان مقاطعة كيبيك، أو الكنديين الفرنسيين، وكذلك الأمريكيون الأفارقة، وهم ليسوا أقلية قومية دون مستوى الدولة، وإنما فئة سكانية

متفرقة تتسم بصبغة عرقية عاصرت بالفعل مولد الدولة القومية الأمريكية، ولذا فأصولها تختلف إلى حد بعيد عن المهاجرين إلى أوروبا الغربية أو أمريكا الشمالية. وإضافةً إلى ذلك ثمة أنواع أخرى من الأقليات ذات صلة أيضًا بالتحوُّل العام صوب التعددية الثقافية، ولا سيما «الشعوب الأصلية» مثل الماوري في نيوزيلندا، والإنويت والأمم الأولى في كندا، والسكان الأصليين في أستراليا، والأمم الأولى في الولايات المتحدة.

لذا، ففي حين عُنِيَ آخر النقاشات المتعلقة بالتعددية الثقافية بالمهاجرين حديثًا إلى أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية في المقام الأول — والأمريكيين الأفارقة إلى حد ما — يدل ارتباط الشعوب الأصلية والأقليات دون مستوى الدولة بتلك النقاشات أيضًا على أن وصف التعددية الثقافية بأنها تتضمن العلاقات بين الأغلبية والأقلية لا بد من تفصيله لكي يعكس تشابكها الحقيقي.

أقصد من ذلك أن تاريخ أنواع «الأقليات العرقية» المختلفة ومطالبها يتباينان إلى حد بعيد؛ فمطالب الأقليات الوطنية دون مستوى الدولة مثل سكان مقاطعة كيبيك في كندا، والاسكتلنديين والويلزيين في المملكة المتحدة، والكاتالونيين والباسكيين في إسبانيا، والفلمنكيين في بلجيكا، والشعوب الأصلية المذكورة سابقًا، تختلف عن مطالب المهاجرين حديثًا مثل الباكستانيين والبنغال في المملكة المتحدة، أو المغاربة في هولندا، أو الأتراك في ألمانيا. وتختلف التسويات الوطنية التي تم التوصل إليها بشأن أقاليم الحكم الذاتي والحقوق المتعلقة بالأراضي والنظم القانونية والتعليمية المنفصلة وغير ذلك فيما يتعلق بالأقليات دون مستوى الدولة، من عدة أوجه، عن طرق استيعاب الأقليات المهاجرة حديثًا لدى أوروبا الغربية وأستراليا وكندا.

ونظرًا لقيود المساحة — والاختلاف البيِّن بين تاريخ أوروبا الغربية وتاريخ أمريكا الشمالية — سأُعنَى في المقام الأول بالقضايا والنقاشات المتعلقة بالمهاجرين الذين ارتحلوا إلى أوروبا الغربية في النصف الثاني من القرن العشرين. وقد استتبعت شروط التسوية التي أُشرِكَت بها شرائح السكان الدينية والعرقية الأقدم في الدولة القومية في تكوين أُطُر وطنية مختلفة للأقليات في المجالات الثقافية والقانونية والمؤسسية، التي كان لها تأثير باقٍ على استقبال المهاجرين حديثًا نسبيًّا، والتعامل معهم واستيعابهم، وقد أسفرت تلك المسارات الوطنية المتفرقة عن تشَكُّل صور متباينة إلى حد ما من التعددية الثقافية. وفي حين أنه ليس من الملائم الإشارة إلى «نماذج قومية» تامة الاختلاف للتعددية الثقافية، فإنَّ تسويات التعددية الثقافية في مختلف الدول الأوروبية وفي أمريكا الشمالية تحظى بترتيبات مؤسسية مميزة.

(٥) التعددية الثقافية والأجندة الدولية لحقوق الإنسان

يشير الدور الذي يضطلع به كفاح الشعوب الأصلية والأقليات الوطنية دون مستوى الدولة في نقاشات التعددية الثقافية أيضًا إلى أهمية تراث أكبر مرتبط بتطور التعددية الثقافية، فمن الممكن رؤية أصول التعددية الثقافية ضمن كفاح أوسع نطاقًا من أجل تحقيق المساواة بين البشر عقب نهاية الحرب العالمية الثانية، كما أشار كيمليكا على وجه الخصوص.

وقد استهلَّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام ١٩٤٨ حقبة جديدة نَأَت بنفسها من حيث المبدأ عن أفكار ما قبل عام ١٩٤٥ المتعلقة بالتفوق والدونية من النواحي العرقية والقومية، التي جسَّدها — وارتبط بها على نحو خاص — النازيون الذين قاتلهم الحلفاء الغربيون في حربهم ضد ألمانيا تحت حكم هتلر.

وينبغي الإقرار بأن هذا المبدأ المتعلق بالمساواة بين البشر جديد بحق؛ ففي عام ١٩١٩، حين حاولت اليابان إدخال عبارة تتعلق بالمساواة بين البشر في عهد عصبة الأمم، رفضته الدول الغربية على الفور. وليس في ذلك ما يثير الدهشة؛ فقد كان الأوروبيون، على أي حال، ضالعين في حماية إمبراطوريات تحتل أجزاءً كبيرة من آسيا وأفريقيا ترتكز علنًا على مبادئ عنصرية تعتبر البيض متفوقين على «الأعراق» الأخرى.

وكما ذكرتُ ببعض التفصيل في كتابي عن العنصرية ضمن هذه السلسلة، كان تقويض الأفكار العنصرية قد بدأ في فترة ما بين الحربين في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين — ولا سيما على يد علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيين — وهي عملية أكسبتها الاكتشافات التي تمت في مجال علوم الأحياء — ولا سيما علم الجينات — قوة دفع هائلة، إلا أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مثَّل تغيرًا رمزيًّا كبيرًا للأيديولوجيات العنصرية وصدًّا سياسيًّا عالميًّا للحركات المناصرة للسياسات العنصرية.

إلا أن تهيئة مناخ ثقافي دولي متعاطف مع حقوق الإنسان والمساواة بين البشر لم تتحقق إلا عَقِب معارك مستمرة قادتها مختَلَف الجماعات الخاضعة، بما فيها سكان المستعمرات الأوروبية.

ولا ريب في أن الفترة الممتدة منذ ستينيات القرن العشرين زخرت بعدد لا حصر له من الحركات الاجتماعية ومعارك الحملات الدعائية التي خلَّفت عميق الأثر في الثقافة السياسية والمدنية للديمقراطيات الغربية؛ فقد تلاقت الحركة النسائية والحملة المعنية بتغيير أوضاع المثليين والحماية البيئية المتزايدة — على سبيل المثال لا الحصر — مع

اتجاهَيْ مناهضة العنصرية والتعددية الثقافية لتشكيل ما سماه نقادها على وجه التحديد فترة «سياسات الهوية»، ورُفِعَت مطالب الاعتراف الثقافي، التي قد تكون أَتَمَّت الكفاح اليساري والليبرالي السابق من أجل إعادة توزيع الثروة، أو تجاوزته واستنزفت طاقاته، حسب وجهات النظر المختلفة، التي نتناولها بالمناقشة في وقت لاحق.

(٦) أنواع التعددية الثقافية

على الرغم من عدم ملاءمة الحديث عن «نماذج» وطنية متباينة للتعددية الثقافية — وهو ما يرجع جزئيًّا إلى ما ينطوي عليه هذا الحديث من وجود تباينات قومية مدروسة دراسة وافية — فالواقع أن المسارات التي سلكتها التعددية الثقافية في البلدان المختلفة تباينت للعديد من الأسباب، وقبل أن نشرع في عرض موجز لأوجه التباين، من المهم أيضًا أن نبني أساسًا للمقارنة عن طريق وضع قائمة بالسياسات التي تُعَرَّف عادةً بأنها سياسات التعددية الثقافية. وقد أجرى كيمليكا والمؤلفون المشتركون معه حصرًا مفيدًا في تحديد درجة اعتبار البلدان «متعددة الثقافات»؛ أي مدى تبنِّيها لسياسات التعددية الثقافية.

وقد تشكَّلت تلك القائمة على أساس أن سياسات التعددية الثقافية تتضمن مبدأين رئيسيين؛ أولًا: ينبغي أن تكون شروط الدخول إليها محايدة عرقيًّا، حتى يتزايد مجيء المهاجرين إلى البلدان المناصرة للتعددية الثقافية من بلدان غير أوروبية ومن بلدان غير مسيحية في أغلب الأحيان، وحتمًا من بلدان أغلبيتها مسلمة. وثانيًا: يكون للمهاجرين أن يحتفظوا بهوياتهم العرقية وأن يعبِّروا عنها، ومن ثَمَّ تلتزم المؤسسات العامة مثل الشرطة والمدارس ووسائل الإعلام والمتاحف والمستشفيات وخدمات الرعاية الاجتماعية والسلطات المحلية إجمالًا، بمراعاة تلك الهويات العرقية. وقد أفرزت هذه المبادئ ثماني سياسات للتعددية الثقافية اعتُمِدَت بدرجات متفاوتة في البلدان المختلفة:

(١) التأكيد الدستوري أو التشريعي أو البرلماني على التعددية الثقافية على المستويين المركزي والإقليمي، أو أيهما، وعلى مستوى البلديات.

(٢) تبنِّي التعددية الثقافية في المنهج المدرسي.

(٣) إدراج تمثيل الأقليات العرقية ومراعاتها في إطار مهام وسائل الإعلام العامة أو إصدار التراخيص لها.

(٤) الإعفاء من قواعد الملبس — على سبيل المثال: السماح للسيخ بارتداء العمامات بدلًا من الخوذات الواقية أو القبعات المدرسية — والإعفاء من القوانين التي تمنع الاتجار أيام الآحاد وما إلى ذلك.
(٥) السماح بازدواجية الجنسية.
(٦) تمويل تنظيمات الجماعات العرقية من أجل تشجيع الأنشطة الثقافية.
(٧) تمويل التعليم ثنائي اللغة أو التعليم باللغة الأم.
(٨) اتخاذ إجراءات إيجابية لمصلحة الجماعات المحرومة.

ليست هذه القائمة محل اتفاق، وينبغي بالأخصِّ تسمية البند الأخير بمسمى أصوب: صياغة تشريعات مناهضة للعنصرية، على غرار سلسلة القوانين البريطانية المسماة قوانين العلاقات العنصرية التي جَرَّمت على نحو متزايد التمييز ضد الأقليات «الملوَّنة» في التوظيف والإسكان ودخول الحانات والمطاعم، والحصول على غير ذلك من الموارد وسبل الراحة والترفيه.

ومع ذلك، تتيح القائمة مقارنة معقولة بين البلدان المختلفة من حيث قوة التزامها بسياسات التعددية الثقافية، وعلى هذا الأساس، يذهب كيمليكا والمؤلفون المشتركون معه إلى أنه ينبغي تصنيف أولئك الذين يتبنون ٦ من السياسات الثماني ضمن التبني «القوي» للتعددية الثقافية، في حين يُعتَبَر الذين يحققون ما بين ٣ و٥٫٥ درجة (تشير نصف الدرجة إلى تبني السياسات وتطبيقها تطبيقًا أكثر صورية) ضمن التبني «المتوسط»، والذين يقلُّون عن ٣ درجات ضمن التبني «الضعيف» لسياسات التعددية الثقافية.

وينبثق من هذا التصنيف الترتيب الآتي:

قوي: أستراليا وكندا.

متوسط: بلجيكا وهولندا ونيوزيلندا والسويد والمملكة المتحدة والولايات المتحدة الأمريكية.

ضعيف: النمسا والدنمارك وفنلندا وألمانيا واليونان وأيرلندا وإيطاليا والنرويج والبرتغال وإسبانيا وسويسرا.

إلا أن القائمة لا تشير سوى إشارة بالغة الإيجاز إلى الاستجابات الصادرة عن الدول القومية المختلفة تجاه أقلياتها العرقية الأحدث؛ فهي — على وجه التحديد — تحجب اختلافات مؤسسية مهمة بين سياسات الدول داخل التصنيف الواحد وبين التصنيفات،

وكذلك لا تلقي الضوء على المسارات التاريخية المختلفة للتعددية الثقافية، ومن ثم فالقائمة لا تصلح أيضًا كأساس لتفسير الاختلافات. والاختلافات — وأسباب تلك التباينات — ذات دلالة مهمة. وقد كان المؤثران الرئيسيان في تطوُّر الأنماط المختلفة للتعددية الثقافية في الدول القومية الأوروبية هما: العلاقات القائمة بين الكنيسة والدولة، وما سُمِّيَ «نُظُم المواطنة»، كما سنرى.

ويُعزَى التبنِّي الأوسع انتشارًا للتعددية الثقافية في أستراليا وكندا إلى بحثهما عمَّا يُدعى «أسطورة تأسيسية» من النوع المتوافر في سائر الأنحاء، والموجود مثلًا في تصور الولايات المتحدة لذاتها كأُمَّة من المهاجرين، أو الهويات العرقية والدينية التي تشكِّل جزءًا كبيرًا من التراث الوطني لدول أخرى مثل المملكة المتحدة وهولندا والسويد. واستتبَع هذا أيضًا أن نُمِّي في كندا وأستراليا مفهوم الأمة ذات التعدد العرقي والثقافي الأكيد ليمثِّل هوية البلد بأسره. وعلى النقيض من ذلك، كانت التعددية الثقافية لدى معظم الدول الأوروبية ترمي بالمقام الأول في أغلب الأحيان إلى دمج الأقليات العرقية باعتبارها جزءًا تابعًا — وأحيانًا شديد الثانوية — من التراث القومي. وفي بعض البلدان، يكون ذلك بلا شك جزءًا من تراث استعماري لطالما — على الرغم من العلاقة الوثيقة القائمة بين رعايا المستعمرات والمدن الكبرى في تكوين الدولة القومية الحَضَريَّة — انتُقِص فيه من دور المستعمرات الاقتصادي ودورها في الحروب الرئيسية وفي الثقافة وغيرهما انتقاصًا بالغًا، وهو ما أنوي العودة إليه.

وإنَّ دراسة المسارات التاريخية المختلفة للتعددية الثقافية في بريطانيا وهولندا — على سبيل المثال — في سياق تاريخ كلٍّ منهما قبل الهجرة إليهما في النصف الثاني من القرن العشرين لَأمر في غاية الأهمية في سبيل إتاحة استيعاب سليم للاختلافات بينهما، تلك الاختلافات التي يحجبها تلقيب كلٍّ منهما ببساطة بالمتبنِّي «المتوسط» للتعددية الثقافية، كما جاء في التمرين التصنيفي الذي حاول كيمليكا، ضمن آخرين، أن يجريه.

(٧) هولندا: «التقسيم العمودي» والاستقطاب والاندماج

أسس الهولنديون نظامًا مُنِحَت فيه الأقليات العرقية الأحدث — التي جاءت من المستعمرات السابقة في إندونيسيا وسورينام فضلًا عن تركيا والمغرب — استقلالًا ثقافيًّا جديرًا بالاعتبار، وموارد تتيح لهم الحفاظ على هوياتهم الثقافية. وبحلول عام ٢٠٠٠، كان ما يقرب من ٩٪ من السكان مولودين بالخارج، وكان أحد أبوَيْ ١٧٪ من

السكان على الأقل مولودًا بالخارج. وبحلول عام ١٩٨٠ كان قد اتضح بالفعل أن أغلبية المهاجرين ينوون البقاء، مخيِّبين الأمل في كونهم «عمَّالًا زائرين» يمكن أن يعودوا لديارهم في نهاية الأمر، ووضعت الحكومة الهولندية ما سمته برنامج سياسات «الأقليات العرقية». ومُنِحَت الأقليات المزيد من الموارد للحفاظ على لغاتها الأم وثقافاتها عن طريق دعم إنشاء صحف وقنوات تليفزيونية خاصة بها. وكان الهولنديون بذلك يسلكون دربًا وطنيًّا مطروقًا في حكم الجماعات الثقافية المختلفة داخل الدولة، وكان لديهم هيكل «تقسيم عمودي» مؤسَّس بالفعل — يتضمَّن دوائر ثقافية منفصلة — أتاح منذ القرن التاسع عشر للبروتستانت والكاثوليك واليهود والجماعات مختلفة الميول السياسية — الليبراليين والاشتراكيين — أن يتعايشوا معًا في سلام، لكن في إطار الحد الأدنى من الاتصال بينهم. على أنه بحلول ستينيات القرن العشرين، كان التقسيم العمودي قد فقد الكثير من أهميته — كما أشار إنتسينجر — بسبب قُوَى العَلْمَنَة تحديدًا، وأيضًا بسبب الاتجاه العام صوب مراعاة الفردية، لكن أثره ظل بالغ القوة في مجال التعليم؛ فحتى في الوقت الراهن لا يتبع الدولة سوى ثلث المدارس الابتدائية الهولندية، وتخضع بقية المدارس لإدارة خاصة؛ إما لجماعات دينية، أو جماعات ذات رؤى تعليمية محددة.

وقد استهدفت السياسة الأكثر وضوحًا تجاه الأقليات العرقية المستجدة بدءًا من عام ١٩٨٣ فصاعدًا «إنشاء مجتمع يحظى فيه جميع الأفراد المنتمين إلى الأقليات في هولندا — سواء أكانوا أفرادًا أم ضمن جماعات — بالمساواة وفرص التطور الكاملة»، أو ما شاعت تسميته «الاندماج مع الاحتفاظ بالهوية».

بيْد أن تاريخ «التقسيم العمودي» في هولندا يدل في حد ذاته على أن سياسة الأقليات أدت بالفعل إلى فصل مؤسسي رسمي أكثر مما في غيرها من البلدان، بإعطاء الأقليات قدرًا أكبر من الحرية والموارد لإنشاء مدارسها الخاصة وصُحُفها وإذاعاتها وجمعياتها الثقافية.

نادرًا ما يشير الهولنديون إلى سياساتهم بوصفها «متعددة الثقافات»، وهو ما أكَّده حديثي الخاص مع الباحث المميز هان إنتسينجر. حتى في ثمانينيات القرن العشرين، ومع التشجيع على التعددية على نحو أكثر صراحة فيما يتعلق بالأقليات الأحدث، سُمِّيت المبادرات سياسات «الأقليات العرقية»، ولم يُشَر إليها بوصف سياسات «التعددية الثقافية» إلا بأثر رجعي، وفي أغلب الأحيان من خارج هولندا. ومن المفارقات أن الصيغة الهولندية التي تأثرت بقوة بتاريخها السابق القائم على الديمقراطية التوافقية أو التقسيم

العمودي، هي الوحيدة ضمن صِيَغ التعددية الثقافية الأوروبية كافة التي يمكن أن تُتَّهم عن حق بتعزيز الفصل بين الجماعات العرقية، وهو الاتِّهام الذي جرت العادة على توجيهه إلى جميع أشكال التعددية الثقافية هذه الأيام.

وقد تنبأ شكل رد الفعل العنيف في هولندا ضد سياسات الأقليات العرقية في تسعينيات القرن العشرين بالصورة التي جاء عليها رد الفعل في البلدان الأوروبية الأخرى؛ فقد انتُقِدَت تلك السياسات بصفة عامة لعجزها عن دمج الأقليات العرقية سواء من الناحية الاقتصادية أو الثقافية، واستُشعِر أن عدم الإجادة الكافية للغة الهولندية والافتقار إلى المعرفة بالمجتمع الهولندي كانا عقبتين منيعتين على وجه الخصوص، واستتبع ذلك أنْ كان على المهاجرين الجدد أخذ دورات جديدة في اللغة والاندماج المدني، صارت شروطها أكثر تعسُّفًا في القرن الجديد؛ بإلزام المهاجرين بتمويل الدورات على نفقتهم الخاصة، وتحويل مسئولية الاندماج على نحو أكثر حِدَّة تجاه المهاجرين أنفسهم، إلا أنه — في الوقت ذاته — كان ثمة اعتراف رسمي بهولندا كبلد هجرة ومجتمع متعدد الثقافات.

استهلَّ النقَّاد أيضًا — كما أشار برينز وساهارسو — ما بات يُعَدُّ «واقعية جديدة» جاءت في حينها، وصيغَت تلك الواقعية الجديدة وفق منظور افترض وجود فرق شاسع بين الليبرالية الغربية، بمبادئها الداعية إلى حرية التعبير والعلمانية، والكبت الذي تمارسه ثقافات الأقليات الإسلامية خاصةً. وقد تأثَّر هذا جزئيًّا بأحداث وقعت خارج هولندا، لا سيما قضية سلمان رشدي في بريطانيا. وصاحَب ذلك الاستقطاب الاتهام القائل إن التساهل مع ثقافات الأقليات أتاح لها الانفصال عن عموم المجتمع الهولندي — وهي مرثاة ترددت فيما بعد في أكثر أنحاء أوروبا — وجعلتها أيضًا أكثر اعتمادًا على الرعاية الاجتماعية.

وقد استجمع رد الفعل المضاد لسياسة الأقليات العرقية قواه — كما في سائر الأنحاء — بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١. وفي هولندا، اكتسب زخمًا خاصًّا في البداية بصعود حزب بيم فُورْتُوين «هولندا القابلة للعيش» والهجمات التي شنَّها على دولة الرفاه والوحدة الأوروبية والإسلام والتسامح الليبرالي وليبرالية الكنيسة والتوافد المستمر للمزيد من المهاجرين وطالبي اللجوء. وفيما بعد تأججت نيران الجدل التي أشعلتها تدخلات فُورْتُوين الشهيرة باغتيال أحد المسلمين للمخرج ثيو فان جوخ (سنتعرَّض له فيما بعد) في نوفمبر عام ٢٠٠٤، والتهديدات الموجَّهة إلى أيان حرسي علي شريكته في صُنع الفيلم الوثائقي ونائبة البرلمان، وهي ذاتها مهاجرة مسلمة وناقدة شرسة للإسلام.

إلا أن لهجة الخطاب المعادي للهجرة والإسلام خفَّت حدَّتها منذ عام ٢٠٠٧، وظهرت سياسة أكثر تعاطفًا تجاه طالبي اللجوء، تأثرت بلا شك بتنديد المجلس الأوروبي وهيومن رايتس ووتش بهولندا لانتهاكها حقوق طالبي اللجوء والمهاجرين، إلا أن صعود «حزب الحرية» شديد المعاداة للإسلام أدخل على السياسة الهولندية ديناميكية أخرى مزعزعة للاستقرار.

(٨) المملكة المتحدة: «العِرق» و«الجوهرية» والسياسة المتغيرة للاعتراف

في حالة بريطانيا، ثمة رواية مختصرة يكثر سردها تلمِّح إلى أن هذا البلد عامَل المهاجرين إليه بعد عام ١٩٤٥ من مستعمراته السابقة — ومن العديد مما كانت لا تزال مستعمراته حتى ستينيات القرن العشرين — تقريبًا مثلما عاملهم عندما كانوا «مواطنين» في المستعمرات. فعلى حد قول فافل:

> حكمت بريطانيا تاركة المواطنين كما كانوا، مهذِّبة إياهم عن طريق … مؤسسات كانت … في كثير من الأحيان صِيَغًا معدَّلة لتلك القائمة في الثقافة الوطنية … وكانت بريطانيا ترى إمبراطوريتها ملكوتًا للحضارة البريطانية الجامعة يمكن فيه لجميع حضارات العالم أن تزدهر تحت الشمس التي لا تغيب.

إلا أن المعلِّقين الأكثر تشكُّكًا أضافوا أيضًا أن بريطانيا تعلَّمت الكثير عن سياسات فرِّق تَسُد في غزو الهند وأفريقيا، وعن مزايا استمالة القيادات المحلية بغية إخضاع الشعوب المستعمَرة، ثم ترويض مهاجري مرحلة الاستعمار وما بعدها الذين استوردتهم تعزيزًا لقوة العمل في مرحلة إعادة الإعمار بعد الحرب. وإضافةً إلى ذلك، نمَّت الإمبراطورية البريطانية أيضًا المفاهيم التي صوَّرت بريطانيا على أنها «البلد الأم»، وهو ما آمن به إيمانًا ساذجًا العديد من مواطني جزر الهند الغربية تحديدًا عند ركوبهم سفينة «إس إس ويندرَش» أولًا عام ١٩٤٨، ثُمَّ غيرها من السفن لشغل وظائف العمالة غير الماهرة — لا سيما في مجال الصناعات المتدهورة — التي كان البريطانيون البيض قد بدءوا يتهرَّبون منها من أجل وظائف أعلى راتبًا وأقل إجهادًا وتتطلَّب مهارة أعلى.

وبدا أن تصوُّر بريطانيا أُمًّا ترحب بأبنائها في الخارج ثبتت صحته بصدور «قانون الجنسية» لعام ١٩٤٨، الذي منح المواطنة وحرية الدخول لجميع القادمين من المستعمرات وولايات الكومنولث البيضاء المتمتعة بالحكم الذاتي، وهي: أستراليا ونيوزيلندا وكندا.

لكن، كما ذكرتُ أيضًا ببعض التفصيل في كتابي «العنصرية: مقدمة قصيرة جدًّا»، لم تكن الأمور مثلما تبدو في الظاهر؛ فنحن نعلم الآن من السِّجِلات أن قانون الجنسية لعام ١٩٤٨، الذي كفل المواطنة وحرية الدخول، وُضِعَ في الواقع كي يتيح للبيض من ولايات الكومنولث المجيء والاستقرار أو السفر ذهابًا وإيابًا حسب رغبتهم، ولم يَدُر بخلد أحد أن من سيقتنص الفرصة هم «ملوَّنون» من جزر الهند الغربية والهند وباكستان. وحاولت حكومة حزب العمال البريطانية منع «إس إس ويندرَش» من الإبحار؛ لأن السياسة المفضَّلة كانت توظيف البولنديين وغيرهم من الأوروبيين الشرقيين البيض النازحين. وعندما أبحرت السفينة على أي حال، أُرسِل موظفون عموميون من وزارة المستعمرات إلى جزر الهند الغربية والهند حتى يوقفوا أي هجرات إضافية، ولم يُدَّخَر وسعٌ في محاولة إقناع المهاجرين المستَقبَليين بعدم وجود وظائف في بريطانيا.



شكل ١-١: مهاجرو جزر الهند الغربية يصِلون محطة فيكتوريا بلندن عام ١٩٥٦.[1]

لكن هيئة الخدمات الصحية الوطنية المتنامية الحجم وإدارة المواصلات بلندن سرعان ما بدأتا حملات توظيف بجزر الهند الغربية والهند، واقتنص أصحاب الصناعات

التحويلية المتلهفون في الشمال وميدلاندز ولندن العمال المهاجرين أيضًا، مما أدَّى إلى «سلسلة» من الهجرات لدى وصول أنباء إلى جزر الهند الغربية والهند وباكستان عن وجود فرص عمل. وكما هو الحال بالنسبة إلى الهجرات المشابهة في المرحلة الاستعمارية وما بعدها إلى هولندا وفرنسا، حتى العمال المَهَرَة اضطُرُّوا إلى القبول بوظائف العمالة غير الماهرة التي تتسم بالقذارة والخطورة، وتتضمن نوبات عمل ليلية، والتي استطاع العمال البريطانيون البيض أن يهجروها في ظل اقتصاد مزدهر. وعثر المهاجرون «الملوَّنون» على السكن الرخيص في الأحياء الأفقر، حيث لم تُقَيَّد خياراتهم بالدخل والرغبة في إرسال النقود إلى بلادهم فحسب، وإنما أيضًا بالتمييز المباشر الذي مارسه ملَّاك العقارات الخاصة والسلطات العامة ضدهم.

يدل الاستخدام الشائع لوصفَيْ «ملوَّن» و«أسود» في المملكة المتحدة — ناهيك عن الإشارات الأكثر إهانةً مثل لفظ «ووج» (الذي يُطلق على المُلوَّنين من أصل أفريقي أو آسيوي) — على إضفاء الصبغة العرقية إضفاءً أكثر صراحة على المفردات والأساليب التي حُكِمَت بها الأقليات الأحدث، مقارنة بسائر أنحاء أوروبا. وخلافًا لهولندا، التي طالما كان عندها سياسة أقليات عرقية، صاغ البريطانيون تلك القضايا من منطلق «العلاقات العرقية». وفي عام ١٩٦٩ صدر تقرير مهم لروز تحت عنوان لم يلقَ خلافًا، هو: «اللون والمواطنة: تقرير بشأن العلاقات العرقية البريطانية». وما زالت صفتا «متعدد الأعراق» و«متعدد الثقافات» تُستخدَمان استخدام المترادفات.

غير أن إضفاء الصبغة العرقية على الخطاب العام — الذي يترتب عليه الأثر المؤسف المتعلق بمنح الشرعية لفكرة «العرق» المشكوك تمامًا في صحتها، والذي يفسح المجال أمام بقاء مخلَّفات الأيديولوجية العِرقية القائلة بالتفوق الطبيعي للبيض على مقربة — صحبته أيضًا تدابير متزايدة القوة ضد التمييز، عُرِفَت باسم قوانين العلاقات العرقية (أوَّلها صدر عام ١٩٦٥)، سبقت مثيلاتها في سائر أنحاء أوروبا بعدة خطوات، وكان أحد أهم تلك القوانين قانون العلاقات العِرقية لعام ١٩٧٦، الذي أقرَّ بحاجة التمييز غير المقصود وغير المباشر إلى الإصلاح والمعالجة. ومما لا شك فيه — علمًا بأنه ليس ثمة وجود فعلي للأعراق — أن التشريع المناهض للعنصرية يواجه معضلات مستعصية فيما يتعلق بكيفية تعريف «الجماعات العرقية»، ويجدر الإشارة إلى أنه — تحت تأثير معارك الحقوق المدنية في الولايات المتحدة الأمريكية — تبنَّى الناشطون المناهضون للعنصرية في بريطانيا دون تردد تصنيف «الأسود» ذي الصبغة العرقية لتوحيد كلٍّ من الجنوب

آسيويين والكاريبيين الأفارقة في إطار كفاح مشترك من أجل محاربة التمييز في التوظيف وفي مجال الخدمات العامة، وهي استراتيجية انهارت في النهاية بإنشاء الآسيويين عددًا لا حصر له من الجمعيات العرقية، وتناوُلهم القضايا المتعلِّقة بالهجرة وتوفير الخدمات التي كانت تشغلهم على نحو أكبر.

نُفِّذَت أخيرًا الخطط التي طال بحثها بشأن تقييد هجرة «الملونين» بدءًا من عام ١٩٦٢ فصاعدًا، بصدور قوانين الهجرة من الكومنولث والتشريع المعني بالجنسية والمواطنة؛ تلك القوانين التي وضعت حدًّا لأي هجرات أخرى — فيما عدا جمع شمل الأُسَر — من الكومنولث الجديد المزعوم. وميَّز هذا في الأساس بين «الملوَّنين» القادمين من المستعمرات السابقة والبيض من ولايات الكومنولث؛ أستراليا ونيوزيلندا وكندا. وكان قانون الجنسية لعام ١٩٨١ مهمًّا كذلك لإلغائه ممارسة «حق الأرض»؛ أي منح الجنسية تلقائيًّا للأطفال المولودين في المملكة المتحدة لآباء غير مواطنين.

إذن التعددية الثقافية البريطانية دائمًا ما انطوت على نهج واضح الازدواجية جمع بين «اندماج» المهاجرين الموجودين داخل البلد بالفعل ووضع قيود صارمة على مزيد من هجرة «الملونين».

لَقِي القول بأن الهوية البريطانية تنطوي على مضمون عنصري أبيض معارضة عنيفة من وسائل الإعلام الرئيسية — المعادية أصلًا للتعددية الثقافية — وحتى من رجال السياسة المنتمين ليسار الوَسَط والمتعاطفين بصفة عامة مع مبادرات التعددية الثقافية. وتجلَّى هذا في السخط العام الذي ثار بشأن مجرد الإشارة إلى ذلك في تقرير باريك عن «بريطانيا متعددة العرقيات» الذي نُشِر عام ٢٠٠٠، لكن ثمة حقيقة مهمة تكمن في هذه المعلومة؛ فدولة بريطانيا المتعددة القوميات — التي توحِّد الإنجليز والاسكتلنديين والويلزيين والأيرلنديين الشماليين تحت مظلة الهيمنة الثقافية الإنجليزية — دائمًا ما استصعبت منح مكانة «الإنجليزي» أو «الاسكتلندي» أو «الويلزي» أو «الأيرلندي الشمالي» لمواطنيها غير البيض، الذين يُضطرون إلى البحث عن هوية ما في إطار «الهوية البريطانية» غير محددة المعالم. ويبقى الآسيويون البريطانيون والكاريبيون الأفارقة البريطانيون على وعي تام بهذا الرفض من خلال السؤال الذي يواجهه الشخص ذو البشرة السمراء أو الداكنة بصفة روتينية: «لكن من أين جئت في الواقع/الأصل؟» أو «من أين جاء أسلافك؟» وتُبطِل هويةُ «الزنجي» أو «الباكي» (التي تُطلق على المواطنين البريطانيين ذوي الأصول الممتدة إلى جنوب آسيا وشبه القارة الهندية) بطلانًا منتظمًا وفظًّا الادعاءات القائلة بانتماء

الأشخاص ذوي الأصول الآسيوية والأفريقية انتماءً حقيقيًّا، ويعني الخلط بين «متعدد العرقيات» و«متعدد الثقافات» أن في بريطانيا يُعبَّر عن معارضة المهاجرين والهجرة في كثير من الأحيان من خلال معارضة «التعددية الثقافية».

لكن بدأ وجود مبادرات التعددية الثقافية ومناهضة العنصرية في المدارس، ووصول خدمات السلطات المحلية بالأخص، مصحوبًا بإنشاء جمعيات أهلية للأقليات العرقية — كثيرًا ما حصلت على تمويل كلي أو جزئي من تلك الأقليات، والعديد منها تعاطفت معه السلطات المحلية مانحةً إياه المباني — يشير إلى أن تحولات ثقافية مهمة ربما تكون في سبيلها إلى مد جذورها. فعلى الصعيد الوطني، تحوَّل ما بدأ بتقرير رامبتون بشأن ضعف تحصيل مهاجري جزر الهند الغربية في المدارس إلى تقرير سوان لعام ١٩٨٢ الذي أوصى بتطبيق التعليم متعدد الثقافات على الجميع. وقد وضعت اضطرابات المناطق الحَضَريَّة التي ضَلَعَ فيها الشباب السُّود في لندن وميدلاندز إبَّان ثمانينيات القرن العشرين القضايا المتعلقة بالمناطق الحضارية المحرومة التي يقطن بها السود وضعف تحصيلهم وبطالتهم، ولا سيما أن تقرير سكارمن عن اضطرابات بريكستون في لندن ألقى باللوم على الحرمان وأوجه عدم المساواة بصفة عامة — لا العنصرية المؤسسية بين أفراد الشرطة وغيرها من الهيئات — لإثارتهما الإحباط والغضب لدى الشباب الأسود.

وقد تعرَّضت آمال التطور الجدِّي للتعددية الثقافية لضربات قاصمة في ظل حكومة تاتشر التي انتُخِبَت عام ١٩٧٩؛ إذ أُرجِئت توصيات تقرير سوان، وفُرِض «منهج وطني» يركِّز بشدة على التاريخ البريطاني الأبيض وعلى المبادئ المسيحية. وأسفر الهجوم المتكرر من الحكومة المركزية ووسائل الإعلام على السلطات المحلية التابعة لحزب العمال ذات الالتزام المعلَن القَوي بالتعددية الثقافية — لا سيما في لندن — التي عادةً ما حظيت بقيادات ذات ميول يسارية عن ترسُّخ عبارة «مجالس اليسار الخرقاء» في الوعي الوطني تعبيرًا عمَّا يفترض كونه مقترحات مجنونة تبتغي فَرْض أشكال «اللياقة الأدبية»، حتى إن الصحف الصفراء — كما ذكر الباحثون الإعلاميون لاحقًا — نَسَجَت قصصًا مثل القصص المتعلقة باقتراحات منع عبارة «أكياس القمامة السوداء» أو أغنية الأطفال «الخروف الأسود».

ومما ينطوي على أهمية رمزية، أن أقوى خطوة اتُّخِذت ضد مبادرات التعدد الثقافي ومناهضة العنصرية كانت إلغاء حكومة تاتشر عام ١٩٨٦ لمجلس لندن الكبرى اليساري الاتجاه برئاسة كين ليفينجستون، الذي كان قد وضع رسميًّا مبادئ مناهضة للعنصرية

في مركز الصدارة بأجندته الراديكالية الرامية إلى تعزيز المساواة — لا سيما في مجال التعليم — مقترنةً بمبادرات متأثِّرة بالحركة النسائية وبصيغة من المساواتية أكثر صرامة فيما يتعلق بالتفاوت الطَّبَقي.

إلا أن الصيغة الأكثر راديكالية لمناهضة العنصرية التي اعتمدها مجلس لندن الكبرى بدأت أيضًا في تنفير الليبراليين، وحدث شقاق بين من يدعون أنفسهم «مناهضي العنصرية» ومن يسمونهم هازئين «أنصار التعددية الثقافية»، ظهر جليًّا مرة أخرى في وجهات النظر المتضاربة بشأن التدخل في المدارس. وشكَّك مناهضو العنصرية — الذين غالبًا ما يُقرَنون بمعهد العلاقات العرقية — في مدى قدرة السياسة الليبرالية للتعددية الثقافية المتعلقة بتدريس «الثقافات الأخرى» على التصدي الفعَّال المباشر للأساليب والممارسات العنصرية يومًا ما، مضيفين أن المعرفة بثقافات الأقليات لا تعالج قضية العنصرية الكامنة في ثقافة الأغلبية. وعلى أي حال — وكما يذهب النقَّاد — كان التدريس المتعلق بثقافات الأقليات باليًا وسطحيًّا، بتركيزه على تعريف الأطفال البيض بفنون الطهي والموسيقى والأزياء السائدة في الهند وجزر الهند الغربية، وهو ما صار يُعرف بمتلازمة «الساري والسمبوسة والطبل الفولاذي». وكان مناهضو العنصرية يعتبرون هذا مجرَّد نشاط تضليلي.

إضافةً إلى ذلك — وكما أشار نقاد تلك المحاولات المبكِّرة لإدخال التعددية الثقافية — فقد ارتكزت على قدر غير مقبول من «الجوهرية».

بات معظم دارسي التعددية الثقافية يدركون الآن أن الجوهرية الثقافية واحدة من العقبات الكبرى أمام إقامة نقاش بنَّاء بشأن التعددية الثقافية، وهي تعيق كذلك صنع سياسات التعددية الثقافية وتطبيقها. ولقد سلكت الكثير من صور التعددية الثقافية — بما فيها تلك التي كانت تنشأ في المدارس البريطانية وفي مجال توفير الخدمات الاجتماعية — منحًى «جوهريًّا»؛ أي وفق صِيَغ مبَسَّطة لثقافات الأقليات العرقية وميلٍ لاعتبارها تتسم بعدد قليل من الخصائص الرئيسية الثابتة، واعتبارها كيانات مُحكَمة الحدود، وهو ما أُطلق عليه لقب «متلازمة كرة البلياردو». وكان مناهضو العنصرية وغيرهم من النقاد على جانب كبير من الصواب في إبراز هذا القصور. ومن ناحية أخرى، عمل النقاد المحافظون الذين تبنَّوا وجهة نظر أكثر استيعابية وفق صِيَغٍ جوهرية للهوية البريطانية التي كان من المفترض استيعاب المهاجرين فيها، وهي قضية نتناولها في الفصل الخامس بالأساس.

وعلى صعيدٍ وطني، استمر صدُّ مبادرات التعددية الثقافية ومناهضة العنصرية طوال فترة تسعينيات القرن العشرين إبَّان إمساك المحافظين بزمام السلطة في بريطانيا.

على سبيل المثال: في يناير لعام ١٩٩٧ اعترضت حكومة جون ميجور على خطط الاتحاد الأوروبي لإنشاء مركز أوروبي لرصد العنصرية وكراهية الأجانب، كان سيسجِّل بدء السنة الأوروبية لمكافحة العنصرية. وتزامن مجيء حكومة حزب العمال في وقت لاحق من العام مع إحراز بعض التقدُّم إزاء تلك القضايا. وسمحت الحكومة الجديدة لبريطانيا كذلك بإصدار تشريعات متعلِّقة بحقوق الإنسان موافَق عليها أوروبيًّا، وفَتْح التحقيق في مقتل المراهق الأسود ستيفِن لورنس، الذي كشف عن ثقافات وممارسات عنصرية متأصِّلة داخل هيئة شرطة العاصمة لندن التي كانت قد سمحت للقَتَلَة بالإفلات من المحاكمة.

إلا أن الموقف كان مختلفًا على مستويات محلية متعددة؛ ففي حين لم تحقق العديد من المدن في شمال إنجلترا الكثير فيما يتعلق بالتعددية الثقافية إبان سنوات حكم المحافظين — وهو إهمال سرعان ما انكشف جليًّا في أعقاب الاضطرابات التي انتشرت في المناطق الحَضَرِيَّة عام ٢٠٠١ — واصلت مدن مثل ليستر استثمار طاقاتها بهدوء في اتخاذ حِزمة واسعة من التدابير المدرسية والمجتمعية أصبحت الآن مثار الإعجاب باعتبارها نموذجًا يُحتَذى به، واستمرت العديد من بلديات لندن أيضًا في اتخاذ تدابير التعددية الثقافية؛ مثل طباعة النشرات بعدة لغات، ومواصلة ما سُمِّيَ «الوعي العرقي»، أو تدريب العمال في مرافق الصحة والخدمات على «التنوع». وثمة أدلة تفيد بأن بعض السلطات المحلية التابعة لحزب العمال في لندن وبرمنجهام وليدز — على وجه التحديد — كانت تقدِّم موارد مجتمعية إلى الأقليات ضمانًا لأصواتها في الانتخابات، وأن تلك الأقليات كانت على دراية بثِقَلها الانتخابي واستغلته، وأدَّى ذلك أيضًا إلى ترسيخ الانقسامات داخل المجتمعات، وأعطى سلطة محسوبية مفرطة لأولئك الذين قُبِلوا لعدة أسباب بصفتهم «قادة المجتمع المحلي». وقد سلَّط نقَّاد التعددية الثقافية في بريطانيا — مثل مالِك وحَسَن — الضوء على هذه العملية المتفاوتة محاولين تقويض التعددية الثقافية برمَّتها باعتبارها تصرف الانتباه عن المعارك الحقيقية الرامية إلى معالجة التفاوت العرقي وغيره من أوجه التفاوت الأشمل، لكن من الواضح أيضًا أنه كان ثمة التزام حقيقي، وإن كان متقطِّعًا، بكفالة معالجة الحرمان العرقي ودمج الأقليات العرقية عبر الجمعيات المحلية المزدهرة وغيرها من أشكال ما سماه الفيلسوف الكَنَدي البارز تشارلز تايلور «سياسات الاعتراف» في عام ١٩٩٢.

اقترنت المخاوف المتعلقة بالجوهرية في أوساط العديد من مناهضي العنصرية والمنتمين إلى فِكْر المساواتية العامة في كثير من الأحيان بالنقد الذي ربما يكون أبلَغ

مَن عبَّر عنه هو الكاتب الأمريكي تُود جيتلين، القائل إنَّ الدفع من أجل إقامة التعددية الثقافية — مصحوبًا بظهور «حركات اجتماعية جديدة» أخرى مثل الحركة النسائية وحركات حقوق المثليين وحقوق الحيوان وحماية البيئة — أدَّى إلى ظهور نوع من «سياسة الهوية» صَرَفَت الانتباه والطاقات عن المعركة «الحقيقية» المتمثلة في الحدِّ من أوجه التفاوت الطَّبَقي. وأحيانًا كان الحوار يُدار بلغة مختلفة قليلًا عن طريق الاتهام — الذي كان أشهر من وجَّهه أمريكية أخرى هي نانسي فريزر — ومفاده أن التعددية الثقافية ومناهضة العنصرية كانتا معركتين من أجل «الاعتراف الثقافي» في المقام الأول، مما قوَّض الحاجة الأكثر إلحاحًا للقتال من أجل إعادة توزيع الموارد المادية أو تعارض معها، وهي مخاوف ترددت في بريطانيا على لسان معلِّقين مثل مالك. إلا أن كلا الاتهامين مُضَلِّل؛ فالانتقادات من نوعية رأي جيتلين لم تعجز عن استيعاب فكرة أنه حتى الصراع الطبقي ينطوي على هويات اجتماعية فحسب، بل أيضًا عن استيعاب أنه كان ثمة اهتمام مُفرِط في الماضي بالطبقات على حساب أوجه عدم المساواة المتعلقة بالنوع والحياة الجنسية والانتماء العرقي، وأن تلك ليست قضايا جانبية تافهة، وإنما تتطلَّب سرعة المعالجة وأن من شأنها أن تُوَلِّد المزيد من الديمقراطية والعلاقات الاجتماعية القائمة على المساواة بصفة عامة. وفي الوقت ذاته، كما أشار العديد من المعلِّقين — ربما يكون باريك أكثرهم بلاغة — فإن إعادة التوزيع والاعتراف ليسا على طرفي النقيض، بل هما متشابكان بطبيعتهما، ويلزم كلٌّ منهما الآخر لتعزيز الأهداف الشاملة المتعلقة بتحقيق المزيد من المساواة الاقتصادية ونطاق أوسع من التعبير الثقافي والتنوع.

أيضًا أفرط من يدعون أنفسهم مناهضي العنصرية البريطانيين — كما أشرتُ في مقالة كتبتها في أوائل تسعينيات القرن العشرين — في الاعتماد على اختزال أوجه عدم المساواة ذات الصبغة العرقية واختزال العنصرية في مسألة الطبقات بمختلف صورها، ومَفاد ذلك أنه على الرغم من رجاحة النقد الذي وجَّهوه إلى الجوهرية، كان لا بد أيضًا من الابتعاد عن نزعتهم للاختزال الطبقي إذا كان لنا أن نستبدل استراتيجيات أكثر رقيًّا بالانقسامات الضارة التي وقعت بين معسكرَيْ أنصار التعددية الثقافية ومناهضي العنصرية. وقلتُ أيضًا إنه ينبغي تناول القضايا المتعلقة بالنوع — بما في ذلك قضايا الذكورة — عن طريق إدراج اهتمامات الحركات النسائية. وكان تقرير عام ١٩٨٩ بشأن التحقيق في مقتل طالب المدرسة الآسيوي بمدرسة بِرنيج الثانوية في مانشستر إيذانًا ببعض تلك الانتقادات، وفيه انتُقِدَت سياسة مناهضة العنصرية الخاصة بالمدرسة

لتحلِّيها بنزعة أخلاقية مفرطة، وإغفالها إشراك أولياء الأمور البيض من الطبقة العاملة في سياساتها، وعجزها عن التصدي لثقافة العنف الذكورية المتفشية، وكل ذلك أسهم في تشكيل موقف أسفر عن القتل. وقد أسفر عدم إشراك البيض بصفة عامة عن سخط بالغ في نهاية الأمر، إذ اعتُبِرَت التعددية الثقافية بمنزلة امتيازات تُمنَح للسود والآسيويين على حساب البيض، بدلًا من كونها محاولة لمحاربة الحِرْمان الاقتصادي والاجتماعي العرقي فضلًا عن الإقصاء الثقافي من الهوية الذاتية للأمة.

مثَّل اندلاع أعمال العنف واسعة النطاق في مدن شمال إنجلترا عام ٢٠٠١ نقطة تحول، وكان له عظيم الأثر على حكومات حزب العمال المتوالية، التي انتُخبت أُولاها عام ١٩٩٧. وأُلقِيَت المسئولية عن الاضطرابات إلى حد بعيد على عاتق التعددية الثقافية وآثارها المفترضة من حيث السماح للأقليات العرقية بأَنْ تسلك «معايش متوازية».

وسادت بريطانيا على نحو متزايد نزعة إدماجية جديدة، مشابهة من عدة جوانب للتحوُّل الهولندي الكامل الذي تعرضنا له سابقًا، وبدأت حقبة جديدة من «الترابط المجتمعي» — المفترض أن يكون على النقيض من التعددية الثقافية — تتضح معالِمها، وهو ما سأتعرَّض له في الفصل الرابع ببعض التفصيل.

في الوقت الحالي، يجدر الإشارة إلى أنه في كلٍّ من هولندا وبريطانيا كانت صور التعددية الثقافية التي نشأت تكويناتٍ فائقةَ البرجماتية موَجَّهةً من القمة إلى القاعدة، وتفتقر إلى الحوار العام الحقيقي ومشاركة الأغلبية أو الأقليات، فمثَّلت ذكورية ليبرالية كثيرًا ما وجدت نفسها ضائعة ومذعورة في مواجهة موجات السخط الجماهيري المتفجِّرَة أو الإحساس بالظلم، النابعة من القاعدة. وثمة قدر كبير من الحقيقة في التعليق التهكُّمي الصادر عن ياسمين علي بهائي براون:

> لقد خذلتِ النخبةُ السياسية البريطانيين البيض على مدى التاريخ؛ إذ لم تُعدَّهم للتغيُّرات التي جاءت بعد الحرب، وما زالت تصدر عنها آراءٌ متضاربة فيما يتعلق بمسألة هل الهجرة أمر محمود لهذه الأمة. فتارة يُلَقَّن الناس في بريطانيا أنهم السادة الاستعماريون الذين حُمِّلوا مسئولية إلهية عن تهذيب من يحكمون من هَمَج، وتارة أخرى يجدون أولئك السود والآسيويين في مقصف العمل مطالبين بالمعاملة على قدم المساواة. وقيل للبريطانيين البيض إن الهجرة السوداء والآسيوية مصدر تهديد، لكن في نفس الوقت تَلَقَّوا تعليمات بمعاملة المهاجرين الموجودين بالفعل على قدم المساواة.

(٩) فرنسا: العلمانية والهجرة والتعددية الثقافية بحكم الواقع

تتسم الواجهة المعلنة للدولة الفرنسية وسُلْطاتها المحلية بعدائية متصلِّبة إزاء النهج المسمَّى — تسمية خاطئة وغريبة — النهج «الأنجلو ساكسوني»، الذي يُفتَرَض أن تُجَسِّده الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا، والمتعلق بالاعتراف المعلن بالأقليات العرقية، والالتزام بتنمية ثقافات الأقليات، والاحتفاء عمومًا بالتنوع الثقافي والتعددية العرقية.

ويتأثر النهج الفرنسي إلى حد بعيد بمفهومه عن العلمانية، وقد شهدت العلمانية الفرنسية — التي تتضمَّن الفصل الرسمي بين الكنيسة والدولة — تقنينًا مهمًّا بصدور «قانون الفصل» الشهير لعام ١٩٠٥ بعد مسيرة ملتوية خاضتها عملية العلْمَنَة التي كَفَلَت حرية العبادة، وإنْ مَنَعَت وضع أي «رمز أو علامة» دينية على الآثار العامة، على الرغم من قبول الدولة تمويل مكاتب القساوسة في المدارس والسجون. ولطالما تباينت تأويلات العلمانية الفرنسية — كجميع صور العلمانية — والأساليب المؤسسية للتعبير عنها، فيميِّز فيتزر وسوبر بين الصيغة «المتشددة» والصيغة «المتساهلة» اللتين سادتا في فترات مختلفة وفي قطاعات الدولة المختلفة وبين رجال الدين والتربويين والساسة، فطبقًا للصيغة المتشددة — التي تحظى بتأييد نقابات المعلِّمين والحركات النسائية و«اليسار الجمهوري» — يُعتبَر كلٌّ من الصلاة في العَلَن والامتناع عن تناول أطعِمة معيَّنة في مقصف المدرسة وارتداء ملابس أو حُلِيٍّ ذات طابع ديني انتهاكًا للعلمانية. أما الصيغة الأكثر تساهلًا — السائدة في أوساط «اليساريين المناصرين للتعددية الثقافية» وناشطي حقوق الإنسان والعديد من الزعماء المسيحيين واليهود والمسلمين — فتدعم تمويل الدولة للمدارس الدينية أو العقائدية، وتُشَجِّع إقامة الحوار بين الأديان، وتناصر حرية الطلاب في التعبير عن هوياتهم الدينية في المدارس ما داموا يحترمون تعدد الأديان. ويذهب أيضًا مؤيدو هذه الصيغة إلى أن نظيرتها المتشددة تنتهك القانون الدولي والعهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان.

وفي السنوات الأخيرة وضعت الصِّيَغ المختلفة للعلمانية الفرنسية في دائرة الضوء، وذلك في إطار الخلافات المتعلقة بالحجاب الإسلامي، وهو ما سأتناوله ببعض التفصيل في الفصل القادم.

شهدت فرنسا معدلات هجرة مرتفعة من بلدان أوروبية أخرى مثل بولندا وإيطاليا وإسبانيا والبرتغال طوال الفترة السابقة على نهاية الحرب العالمية الثانية، بل شجعت عليها، واتَّسَمَت تلك الموجات من الهجرة بسمتين ميَّزتاها عن تدفقات الهجرة الوافدة

من المستعمرات الفرنسية السابقة في شمال أفريقيا بعد عام ١٩٤٥؛ أولًا: لم تُلصق الصبغة العرقية بالمهاجرين الأوروبيين؛ ولذا لم يُعتَبَروا مسبِّبين لأي مشكلات فيما يتعلق بالاستيعاب، وأتاح ذلك لفرنسا أن تستمر في اعتبار نفسها دولة لا تلعب فيها الهجرة دورًا في تكوين هويتها الذاتية. وثانيًا: اضطلع «الحزب الشيوعي» والنقابات العمَّالية التابعة له بدور مهم في تنظيم صفوف المهاجرين ودمجهم؛ مُشَجِّعًا بذلك تشكيل تجَمُّعات عرقية منفصلة وآليات سياسية عرقية صَمَدَت طويلًا حتى بعد نهاية الحرب العالمية الثانية.

إلا أن المهاجرين غير الأوروبيين وغير المسيحيين من مستعمرات المغرب العربي عُومِلوا باعتبارهم مختلفين عرقيًّا وبطريقة أو بأخرى غير قابلين للاستيعاب. وقد أوصى تقرير كالفيه المُقَدَّم إلى «المجلس الاقتصادي والاجتماعي» في وقت ليس ببعيد — هو عام ١٩٦٩ — بأنه ينبغي على الدولة أن تتصرَّف مع العُمَّال القادمين من المغرب العربي باعتبارهم عمالًا «مؤقَّتين» مرتبطين باحتياجات معيَّنة لسوق العمل فحسب، وأنه لا بد من التحكُّم في دخولهم من خلال عملية تتضمَّن تعاونًا رسميًّا مع بلد المنشأ. وإضافةً إلى ذلك، نظرت البلديات التابعة للحزب الشيوعي — التي كانت تعامل المهاجرين الأوروبيين سابقًا وفق «تقاليد التضامن» — إلى المهاجرين الجُدُد على أنهم سكان مؤقتون لا بد من تشجيعهم على العودة إلى أوطانهم، وامتدَّ ذلك — كما أشار هارجريفز وتشين وغيرهما — ليشمل الممارسة المتعلقة بتخصيص حصص من المساكن والمدارس لذوي الأصول الشمال أفريقية. إذن — على حد قول تشين — ظلَّ الشيوعيون يعاملون المهاجرين باعتبارهم كتلة واحدة، لكنهم متبعون «أسلوبًا إقصائيًّا» هذه المرة. وانطبق مصطلح «مهاجر» على غير البيض وحدهم، وأُعِدَّت حصص لتعليم اللغة العربية في المدارس من خلال اتفاقات عُقِدَت مع بلدان المنشأ. وفي يونيو عام ١٩٧٤ أُوقِفَت جميع الهجرات من خارج المجموعة الأوروبية، وإنْ سُمِحَ بجمع شمل الأُسَر كما في التدابير التقييدية المُتَّخَذة في المملكة المتحدة.

إلا أن العداء إزاء المهاجرين لطَّفَته المحاولات التي قام بها «اليسار» لإشراك الدولة في الاعتراف بالجماعات العرقية وفي التعبئة العرقية في ثمانينيات القرن العشرين. لكن النموذج الجمهوري ظل قائمًا بصفة عامة، وكانت إحدى النتائج المترتبة على ذلك هي بقاء سياسة عدم منح الأقليات العرقية اعترافًا رسميًّا، في إحصاءات تعداد السكان على سبيل المثال.

كان السواد الأعظم من الوافدين من المغرب العربي مسلمين، فوجدوا أنفسهم مقيَّدين تقييدًا مضاعفًا؛ فقد أضفى الفرنسيون عليهم صبغة عرقية، وكذلك كان للفرنسيين تقليد

قوي من التناقض والعداء إزاء التعبير الصريح عن الهوية الدينية، وهو ما تعارض مع ممارسات التديُّن العلنية في الإسلام.

على أن الدولة الفرنسية عمليًّا مارست بدورها شكلًا من أشكال «التعددية الثقافية» بحكم الواقع، بصرف النظر عن مدى بُغضها لذلك المصطلح. ففي عام ١٩٨١ رَفَع أحد القوانين القيود عن مهاجري شمال أفريقيا التي كانت تمنعهم من تأسيس رابطات عرقية سيرًا على نهج المهاجرين الأوروبيين، فانتشرت تلك التنظيمات، وبحلول أواخر ثمانينيات القرن العشرين كان ثمة ما لا يقل عن ٣ آلاف منها، تقوم مقام الوسيط لدى النقابات العمالية والسلطات المحلية والأحزاب السياسية، وكان ما لا يقل عن ألف من تلك التنظيمات إسلاميًّا صريحًا، واتسمت التنظيمات الأخرى — مثل «إس أو إس راسيزم» — بقاعدة أوسع، وأنشأت الدولة كذلك مناطق ذات أولوية تعليمية في المناطق الحَضَرِيَّة الأفقر التي — كما في هولندا وبريطانيا وغيرهما — اضطُرَّ المهاجرون إلى الاستقرار فيها أيضًا، والتي قامت فيها سلسلة من الاضطرابات شملت شبابًا من المهاجرين في الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين.

ولم يبدُ التناقض — بين الخطاب العام الداعي للعالمية ومعارضة التعددية الثقافية من ناحية والممارسة الفعلية للدولة من ناحية أخرى — أوضح مما في الدعوة التي وُجِّهت عام ١٩٩٠ إلى ممثلي المنظمات الإسلامية لتشكيل مجلس تشاوري بشأن مستقبل الإسلام في فرنسا، وتلا ذلك تمويل الحكومة لإنشاء معاهد تدريبية للأئمة في محاولة لتهيئة إسلام فرنسي متحرر من المؤثرات الخارجية. وفي عام ٢٠٠٣ تأسس مجلس إسلامي مركزي ذو تمثيل وطني؛ هو «المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية».

ويشير الجدل الدائر حول مسألة «الحجاب» إلى التوتر القائم في إطار الثقافة الشعبية الفرنسية بين التنازلات البرجماتية المقَدَّمة للانتماء العرقي ومظاهر التديُّن العلني من ناحية والرغبة في صَوْن تقاليد «النظام الجمهوري الجاكوبي» من ناحية أخرى، إلا أن صعود الإسلام الدولي المتشدد وانتشار الاضطرابات في المناطق الحضرية في القرن الحادي والعشرين متضمِّنة الشباب من سلالة مهاجري شمال أفريقيا — وأغلبه مسلم — احتجاجًا على البطالة واستخدام الشرطة للقوة الغاشمة — التي سنتناولها بمزيد من التفصيل فيما بعد — والحاجة إلى الاتصال بالرابطات العرقية المزدهرة، كل ذلك أبقى عدة أشكال من التعددية الثقافية القائمة «بحكم الواقع» على قيد الحياة.

ويبدو جليًّا أن حكومات كلٍّ من «اليسار» و«اليمين» خَلُصَت إلى أن أفضل سبيل أمام فرنسا هو إيجاد وسيلة للجمع بين الاعتراف بالتباين الثقافي وتقاليد «النظام الجمهوري

الفرنسي»، غير أن ذلك التنازل ما زال لا يتَضمَّن طرح أسئلة عرقية في تعداد السكان، وما زال العدد الحقيقي للمواطنين من الأقليات العرقية رهن التخمين المدروس. ويظل السؤال هل ذلك يشكِّل أساسًا صالحًا لوضع السياسة الاجتماعية سؤالًا مثيرًا للشِّقاق في الحياة العامة الفرنسية.

وقد شهد نوفمبر لعام ٢٠١٠ تطورًا من المحتمل أن يكون ذا أهمية؛ إذ أصدر مكتب الإحصاءات الوطنية الفرنسي أول أرقام رسمية تتعلق باختلالات في أنماط التوظيف بين المواطنين الفرنسيين لآباء من المهاجرين، وأولئك ذوي الآباء الفرنسيين؛ فبلغت نسبة تعيين الرجال الفرنسيين لآباء قادمين من المغرب العربي ٦٥٪ مقارنةً بنسبة ٨٦٪ لذوي الآباء الفرنسيين، وبلغت النسب المقابلة لدى النساء ٥٦٪ و٧٤٪. وأقرَّ مكتب الإحصاءات بأنَّه من المحتمل أن يكون التمييز قد اضطلع بدور كبير في إحداث ذلك الفَرْق. وفي خطوة لا تقل أهمية، أعلن الرئيس ساركوزي إلغاء «وزارة الهجرة والهوية الوطنية»، مُقِرًّا بأنها أدت إلى «التوتر وسوء الفهم»، وكان إنشاء تلك الوزارة مثار نقد المؤرِّخين وغيرهم من المثقَّفين — واليساريين — لأنها تصِم المهاجرين وتشير إلى أن المواطنين ذوي الآباء الأجانب يمثِّلون نوعًا من التهديد على الدولة. وقد جاءت هذه الخطوة بعد فترة وجيزة من إقرار تشريع يمنع النقاب في جميع الأماكن العامة.

(١٠) ألمانيا: أمة «عرقية» ترضخ لمطالب المواطنة

ورثت ألمانيا عن أوائل القرن التاسع عشر، وإلى حد أكبر عن الوطنية «العضوية» الوحشية للفترة النازية، تصوُّرًا للمواطنة الرسمية فضلًا عن حس ثقافي أشمَل، مفادهما أنه لا ينتمي انتماءً حقيقيًّا إلى الأمة سوى من ينحدر من أصل ألماني خالص. وطوال الفترة ما بين الخمسينيات وأوائل السبعينيات من القرن العشرين، في الوقت الذي توافد فيه ملايين العمال الأجانب من إيطاليا واليونان والبرتغال وتركيا ويوغوسلافيا إلى ألمانيا، ظلت سياسة المواطنة صارمة في أخذها بمبدأ «حق الدم»، وكان هذا يعني أن الملايين من «ذوي الأصول الألمانية» في جميع أنحاء العالم مُنِحوا حقوق المواطنة تلقائيًّا، في حين لم يَكُن للعمَّال الأجانب من سبيل إلى المواطنة، واكتسبت ألمانيا سمعة مشينة بسبب سياسة «العمالة الزائرة» التي تبنَّتها في تسفير العمال الأجانب جيئةً وذهابًا حسب متطلبات السوق. فمن أصل ١٤ مليون «عامل زائر» عام ١٩٧٣، رحل حوالي ١١ مليونًا في أعقاب أزمة النفط والركود، لكن حوالي ٣ ملايين عامل تركي بقوا وتمكَّنوا — بمساعدة المحاكم

الألمانية والدولية — من إحضار أُسَرهم لينضموا إليهم. ويقيم في ألمانيا الآن حوالي سبعة ملايين ونصف مليون شخص من أصل أجنبي — أي ٩٪ من السكان — و١٤ مليونًا وفقًا لبعض التقديرات.

وبدأ إحداث بعض التغييرات المبدئية في قانون المواطنة في تسعينيات القرن العشرين، مصحوبةً باعتراف جاء متأخرًا بأنَّ على ألمانيا التخلي عن زعمها بأنها ليست بلد هجرة، وقد أحدث التشريع الخاص بالمواطنة عام ٢٠٠٠ وقانون الهجرة لعام ٢٠٠٥ تغييرات أكثر جوهرية، مسجلين قبولًا أكثر صراحة باعتبار العمال الزائرين ألمانًا.

ليس من المستغرب أن التعددية الثقافية لم تحظَ قط بتأييد رسمي صادق ولا دعم شعبي ذي بال لدى أمة تتمتع بمثل هذا التصور الذاتي العرقي القوي؛ فكثيرًا ما دعا الأتراك الألمان إلى اتخاذ خطوات أوسع تجاه التعددية الثقافية والاحتفاء بالتنوع، لكن حتى «الخُضْر» — الذين تعاطفوا في البداية — أداروا ظهورهم لتلك الفكرة فيما يبدو، وإنْ ظلوا يحتجُّون بمزايا الهجرة والتنوع. وفي أكتوبر عام ٢٠١٠ صَرَّحَت المستشارة الألمانية أنجيلا ميركل بأن التعددية الثقافية «مُنيت بفشل ذريع»، وهو أمر يدعو إلى السخرية، على اعتبار أن سياسات التعددية الثقافية لم تَكَد تُخْتَبَر.

إلا أن بعض التنازلات قُدِّمَت على أرض الواقع، استجابةً للظروف المحلية، ولا سيما في مدن مثل فرانكفورت وشتوتجارت، حيث الكثير من السكان ينحدرون من أصول مهاجرة. فقد حظيت فرانكفورت بمكتب مختص بشئون التعددية الثقافية منذ عام ١٩٨٩، قام مقام النصير للتدابير المناهضة للتمييز لدى السلطات المحلية، وقاد الحملات التي تروج للتسامح وقبول التنوع، وقدَّم خدماته في مجال الوساطة وحل النزاعات. وعلى صعيد الدولة، اتُّخِذَت تدابير ترمي إلى تحسين الأداء التعليمي للأطفال ذوي الأصول المهاجرة، ولا سيما تيسير تعلُّم اللغة الألمانية، إلا أن التدريس باللغة الأم للأقليات ما زال مشروعًا هامشيًّا في إطار نظام التعليم. وقد أتاح الضمان الدستوري للحرية الدينية والهيكل الفيدرالي حيِّزًا لبعض التباين في السياسات، وإنْ كان بناء المساجد وارتداء المسلمات الحجاب ما زالا يثيران مشاعر العداء والمعارضة. ويعتبر المعلِّقون مثل كارين شُونفيلدر زيادة نسبة زواج الألمان من حاملي الجنسيات الأجنبية — التي بلغت ١٦٪ عام ٢٠٠٠ مقارنةً بنسبة ٤٪ عام ١٩٦٠ — مؤشرًا يبعث على الأمل بصفة عامة في نشأة قبول بالتنوع الثقافي نابع من القاعدة تجاه القمة.

وقد اكتسب مفهوم «التواصل الثقافي» قدرًا من الرواج في ألمانيا — يفوق كثيرًا التعددية الثقافية — مع ظهور محاولات لتشجيع التفاعل والحوار بين الأقليات والأغلبية، وهو تطور أعتزم الحديث عنه أكثر في خاتمة هذا الكتاب.

لا تتوافر لي هنا المساحة لتقديم مواد للمقارنة بين النمسا والدنمارك والسويد وإيطاليا وإسبانيا، فمجموعة «رد الفعل العنيف ضد التعددية الثقافية» لفيرتوفيك وفيسيندورف ذات فائدة كبيرة من حيث تقديمها المعلومات عن هذه البلدان.

(١١) الاستنتاجات

تبرز عدة استنتاجات من أي دراسة مُطَّلِعة للهجرة والتعددية الثقافية في أوروبا الغربية في النصف الثاني من القرن العشرين. فالحقيقة الصارخة والمزعجة، بالنسبة للكثيرين، هي أن المهاجرين غير البيض من المناطق الأكثر فقرًا في العالم — ومعظمها مستعمرات حالية وسابقة للقوى الاستعمارية الغربية — لم يكونوا موضع ترحاب ولا حسن وفادة؛ فحكومة حزب العمال المتسمة بالراديكالية فيما عدا هذا الأمر، التي انتُخِبَت في بريطانيا عام ١٩٤٥، انزعجت من الأنباء الصادرة بقرب إبحار سفينة «إس إس ويندرَش» إلى بريطانيا، حاملة على متنها، ضمن الركاب القادمين من جزر الهند الغربية، العديد فعلًا ممن قاتلوا من أجل بريطانيا في الحرب. فبُذِلَت محاولات جهيدة لمنعها من الإبحار، وأُرسِلَت الرسائل إلى بقية المستعمرات، وإلى الهند وباكستان حديثَتَي الاستقلال، لإبلاغهم بعدم توافر وظائف في بريطانيا. أما الفرنسيون فحاولوا معاملة مهاجري شمال أفريقيا باعتبارهم عمالة زائرة، وابتكر الألمان — بقوانين المواطنة ذات القيود العرقية القائمة بالفعل — نظامًا صارمًا للعمالة الزائرة كان الفرنسيون والبريطانيون والهولنديون يودون على الأغلب لو أمكنهم إنشاؤه. وعلى أي حال، أتاح تقليد «التقسيم العمودي» لهولندا أنْ تُبقي المهاجرين غير البيض بمنأى عن عموم المجتمع الهولندي، وأَمِلَت حكومات أوروبا الغربية وقطاعات عريضة من سكانها البيض في ألا يبقى المهاجرون سوى فترة قصيرة.

تجاهلت الصناعات التحويلية بأوروبا الغربية والقطاعات العامة — لا سيما قطاعا النقل والصحة — حكوماتها؛ إذ كانت متعطِّشة للعمالة، ووَظَّفَت العمال بكثافة من المستعمرات الحالية والسابقة، إلا أن هؤلاء العمال — وهذا هو الاستنتاج الثاني — بصرف النظر عن مستوى مؤهلاتهم التعليمية والمهنية، وجدوا أنفسهم يعملون في الوظائف التي لا تتطلب مهارة وغير المرغوب فيها التي استطاع العمال البيض نبذها في ظل

اقتصاداتهم المزدهرة. وإذ تعرَّضوا للتمييز ضدهم من جانب ملَّاك العقارات العامة والخاصة، عثروا على مساكن مستأجرة خانقة في المناطق الحضرية الأكثر فقرًا، وقد استتبع التورُّط الاستعماري الأوروبي في البلدان العربية وشبه القارة الهندية انتماء جزء كبير من المهاجرين إلى أصول مسلمة، مع أن ذلك لم يبدُ آنئذٍ ذا أهمية.

والأهم من ذلك الفكرة المتأصلة لإضفاء الصبغة العرقية التي كانت جزءًا من تركة الاستعمار التي ورثتها مجتمعات أوروبا الغربية، والتي ترتب عليها المعاملة بيِّنة الاختلاف للعمال «الملوَّنين» عن المهاجرين الأوروبيين من إيطاليا وإسبانيا والبرتغال وبولندا الذين غذوا أسواق العمل سابقًا. ولَقِيَ غير الأوروبيين شعورًا واسع الانتشار بدونيتهم وشبه استحالة استيعابهم، وأُغلِقَت الأبواب أمام المزيد من هجرة العمالة المماثلة بحلول أواسط سبعينيات القرن العشرين.

ثالثًا: كان على التعددية الثقافية، التي نشأت في نهاية المطاف في محاولة لتأسيس مبادئ قبول التنوع الثقافي الذي أوجدته التعددية العرقية الجديدة والاحتفاء به، أن تخوض معارك مستمرة ضد التراث الاستعماري للعنصرية. وقد استضاف الأوروبيون الغربيون المهاجرين غير البيض على مضض، وتبنُّوا أيضًا التعددية الثقافية على مضض.

رابعًا: كانت التعددية الثقافية مشروعًا موجَّهًا من القمة إلى القاعدة إلى حد بعيد، على الرغم من محاولة العديد من النقابات العمالية ونشطاء الأحزاب السياسية والتنظيمات المناهضة للعنصرية القيام بالتعبئة على المستوى الشعبي، وما فتئوا يضغطون من أجل تحقيق المعاملة المنصفة والتوعية بمزايا التنوع الثقافي الجديد، وتسبب النهج الموجه من القمة إلى القاعدة في إثارة السخط، مما أدَّى بدوره إلى رد فعل عنيف من البيض.

ولم يصدر نقد التعددية الثقافية عن القوميين المحافظين فحسب؛ فكما ذكرتُ، ارتفعت أصوات العديد من اليساريين قائلة إن فِكر التعددية الثقافية وسياساتها أضعفهما الفشل في معالجة العنصرية بصورة مباشرة، وأنهما وقعا في شَرَك الجوهرية العرقية التبسيطية، وعجزا عن الانضمام على نحو لائق إلى كفاح المساواتية العام من أجل التصدي للتفاوت الاجتماعي الاقتصادي.

وتدل المعارضة الرسمية والشعبية في بلدان مثل فرنسا وألمانيا وإيطاليا والنمسا والدنمارك على أن تطور التعددية الثقافية في أوروبا الغربية ما زال غير منتظم بالمرة. وقد شهد القرن الحادي والعشرون نشأة رد فعل عنيف ضد التعددية الثقافية، إلا أنه يجدر الانتباه إلى أن التعددية الثقافية — بالرغم من العديد من التصريحات الشائعة المنافية

لذلك — لم يكُن مفادها قط تشجيع التنمية المنفصلة بين الأقليات العرقية والأغلبية، وإنما كان الهدف دائمًا هو تهيئة سبل منصِفَة وغير تمييزية تؤدي إلى الاندماج الثقافي والاجتماعي الاقتصادي.

على التعددية الثقافية الآن أن تتواءم مع الأنماط الجديدة للهجرة وظهور ما سماه فيرتوفيك «التعددية الفائقة»، التي نتجت عن الحركة الأكثر حرية للعمالة مع توسيع الاتحاد الأوروبي، وانهيار الاتحاد السوفييتي، ووصول طالبي اللجوء الهاربين من الدول المفككة والحروب الأهلية، وآثار التدخلات الغربية في الشرق الأوسط، وطلب القطاعات المعرفية والمالية الجديدة لعمال على درجة عالية من الكفاءة، وتراجع معدلات المواليد.



شكل ١-٢: جزيرة ساموس باليونان، أغسطس ٢٠٠٩. حرس السواحل اليوناني يلقي القبض على طالبي لجوء، معظمهم آتٍ من أفغانستان والعراق وإيران وأوروبا الشرقية والجزائر والمغرب وفلسطين.[2]

وأنا أكتب هذا الكتاب، يؤكِّد انتخاب نواب برلمانيين من اليمين المتطرِّف في السويد على أنه حتى هذا الملاذ للديمقراطية الاجتماعية وسياسات اللجوء التحررية يسير على نهج النمط الأوروبي شديد العداء إزاء الصور الجديدة من الهجرة في المدن المبتعدة عن التصنيع مثل مالمو. فقد اكتسبت ردة الفعل العنيفة ضد التعددية الثقافية قوة دفع جديدة.

وفي خاتمة الكتاب أشيرُ إلى أن التعددية الثقافية كنموذج فكري وإطار مؤسسي بحاجة إلى المضي قُدُمًا نحو أشكال التواصل الثقافي إنْ كان لها أن تتأقلم مع الوضع الجديد، إلا أن الفترة المقبلة من التقشُّف المالي الحاد — بتخفيض الموارد المتاحة للخدمات العامة ورفع معدلات البطالة ومستويات عدم المساواة — ستمثِّل تحديًا قاسيًا حتى للصورة الأكثر رقيًّا المتمثلة في التواصل الثقافي وتوصيات إعادة التوزيع التي تبدو ضرورية.

هوامش

(1) Haywood Magee/Getty Images.

(2) Patrick Zachmann/Magnum Photos.

الفصل الثاني

هل التعددية الثقافية ضارَّة بالمرأة؟

إذا كان من الممكن تتبُّع أصول التعددية الثقافية وصولًا إلى ثورة حقوق الإنسان في النصف الثاني من القرن العشرين وما أعقبها من نشأة حركات اجتماعية تقدُّمية تضمنت الحركة النسائية، فقد يبدو مُستَغرَبًا للوهلة الأولى أن يُشار إلى احتمال أن تكون التعددية الثقافية ضارَّة بالمرأة، لكنه لا يكون غريبًا إلا إن كانت حركات المطالبة بالحقوق والاعتراف والدمج وإعادة التوزيع دائمًا ما تتناغم معًا، مُكَوِّنة كُلًّا متجانسًا.

في الواقع، ما من سبب يحتم ألا تتعارض المطالبات بالحقوق نيابةً عن الجماعات المختلفة بعضها مع بعض. وعلى أي حال، فالحركة النسائية ذاتها ظهرت جزئيًّا بسبب عدم الرضا عن اليسار والحركات الثقافية البديلة لفترة ستينيات القرن العشرين التي دعمت مصالح الطبقة العاملة وثقافات الشباب الجديدة، لكنها أخفقت في إدراك التبعية المجتمعية للمرأة، التي كانت أيضًا راسخة ومسلَّمًا بها في ممارسات اليسار والحركات الثقافية البديلة، وفي التصدي لها.

بات وضع المرأة في أي إطار من أُطُر التعددية الثقافية يشبه اختبارًا حاسمًا لمقبولية التعددية الثقافية، ومن المفارقة أنه حتى المحافظين الاجتماعيين والسياسيين — الذين لم يُعرف عنهم تعاطفهم مع حقوق المرأة والنهوض بها — كثيرًا ما استغل العديد منهم قضية النوع في تعضيد موقفه في مواجهة التعددية الثقافية.

وقد وصل الأمر — كما أشار بعض المعلِّقين — إلى أنه بقدر ما يمكن القَول إن التعددية الثقافية في أزمة، عادةً ما يُستغل جسد المرأة في ذلك.

(١) كيف يمكن أن تكون التعددية الثقافية ضارة بالمرأة؟

يسهل توضيح القضية الرئيسية الموضوعة على المحك، فإذا كانت التعددية الثقافية تتضمَّن دعم بقاء ثقافات الأقليات العرقية وتقاليدها، وإذا كانت تلك التقاليد في حقيقتها مجحفة بالمرأة، فمن الواضح إذن أن التعددية الثقافية تضر بالمرأة ولا ينبغي أن تحظى بتأييد أي شخص يؤمن بالمساواة بين المرأة والرجل.

والدول القومية الغربية — على الرغم من ارتكازها على المساواة الرسمية بين المرأة والرجل في المجال العام: الوظائف والتنظيمات والمجالس السياسية والتعليم وما إلى ذلك — هي في الواقع أبعد ما تكون عن المساواة حين يؤخذ بقياسات الدخل والوضع المهني وعضوية المجالس النيابية وغيرها من المؤشرات في الحسبان. والواقع أن الحركات النسائية والمساواتية في الغرب عاكفة عن حق على تسليط الضوء على أوجه عدم المساواة هذه، وشنِّ الحملات ضدها، لكن ربط مسألة النوع بانتقادات التعددية الثقافية كثيرًا ما نَزَع إلى التركيز على ممارسات مجتمعات الأقليات العرقية ذات الأصول غير الغربية المقيمة الآن في الدول القومية الغربية، وعلى تبعية المرأة في المجتمعات غير الغربية. ويرجع ذلك إلى أن العديد من تلك المجتمعات — أو أجزاءً منها — لا تقبل حتى المساواة الرسمية بين المرأة والرجل.

وقد دخل عدد من الممارسات غير الغربية في دائرة الضوء وأثار جدلًا واسعًا، أبرزها: ارتداء المسلمات الحجاب والنقاب وغيرهما من الثياب، والممارسات المتمثلة في الزواج المدبَّر والزواج القسري، وتعدد الزوجات، وتشويه الأعضاء التناسلية للإناث أو بتر أجزاء منها. وسوف نتناول جميع تلك الممارسات بالدراسة في هذا الفصل.

وكما سنرى، تثير قضية النوع أيضًا قضايا جوهرية أخرى بشأن كيفية النظر إلى «ثقافات» الأقليات، من منطلق نمطي وجوهري في كثير من الأحيان، والعلاقة بين الثقافات والأفراد، وحقوق الأفراد في مواجهة ثقافاتهم.

(٢) فرضية التنافر الشديد

إن الافتراض القائل إن ثمة توترًا جوهريًّا بين حقوق المرأة والتعددية الثقافية عرضته عالمة السياسة الأمريكية الراحلة سوزان مولر أوكين عرضًا شديد الإقناع والوضوح في مقال حظي بمناقشة واسعة النطاق، واستخدمتُ عنوانه عنوانًا لهذا الفصل: «هل

التعددية الثقافية ضارة بالمرأة؟» كذا سألتْ مولر في مقالة نُشِرَت لأول مرة في مجلة «بوسطن ريفيو» عام ١٩٩٧، وكانت إجابتها «نعم» شبه قاطعة، وإن كانت قد خففتْ فيما بعد من مناصرتها المبدئية لما سميتُه «فرضية التنافر الشديد».

كان لافتراضاتها صدى واسعٌ لدى العديد من أنصار الحركات النسائية، ومن الليبراليين الذين كان لديهم تحفُّظات على ما اعتبروه حماسًا عصريًّا لسياسات التعددية الثقافية وممارساتها ومبادئها التي تبنَّتها العديد من الدول القومية الغربية بدءًا من سبعينيات القرن العشرين فصاعدًا، لكنه حماس مفتقر إلى الحكمة.

وكانت أوكين على قناعة بأن ما سمته منح حقوق الجماعات — الذي اعتبرته لصيقًا بالتعددية الثقافية — زاد من سوء وضع المرأة في الثقافات الذكورية للأقليات العرقية في الدول القومية الغربية؛ فسياسات التعددية الثقافية من خلال تعاملها المزعوم مع ثقافات الأقليات على أنها «كيان واحد»، ومن ثم تجاهلها تباينات القوى الداخلية بين المرأة والرجل، بل أكثر من ذلك من خلال اعتبار أي تدخل في الدائرة الخاصة للحياة الأسرية والمنزلية لا يتوافق والحفاظ على أسلوب حياة الجماعة — ساعدت على استمرار تبعية المرأة في تلك المجتمعات.

وفي معارضة لأفكار التعددية الثقافية القائلة إن الحرية واحترام الذات لدى جماعات الأقليات يكمنان في قدرتها على الحفاظ على ثقافاتها الخاصة، تشير أوكين إلى أن المرأة في ثقافات الأقليات:

> قد يكون حالها أفضل بكثير إنْ انقرضت الثقافات التي نشأت في كنفها (حتى يندمج أعضاؤها في الثقافة المحيطة بهم الأقل في التفرقة على أساس النوع)، أو حبذا إن شُجِّعت على التغيير من طبيعتها بغية دعم حق المرأة في المساواة، على الأقل بالدرجة التي عندها تتمسك ثقافة الأقلية بتلك القيمة. (التوكيد في النص الأصلي.)

وقد توصَّلت أوكين إلى هذا الاستنتاج الذي كثيرًا ما يُستشهد به وكثيرًا ما يثير الجدل على أساس دراسة أجرتها عن ثقافات الأقليات، ألقت فيها الضوء على سيادة مجموعة متنوعة من الممارسات التي تجحف بالمرأة وتضر بها على نحو بالغ، وتتسبب في معاناتها وتبعيتها المستمرة للرجل.

أولًا: تعدد الزوجات: لم تكتفِ أوكين بالإشارة إلى سماح الفرنسيين إبَّان ثمانينيات القرن العشرين للعديدين بالهجرة بصحبة أكثر من زوجة، مما أدَّى إلى وجود ما يفوق

٢٠٠ ألف أسرة متعددة الزوجات في باريس بحلول أواخر تسعينيات القرن العشرين، بل أشارت أيضًا بالتأكيد إلى أن تعدد الزوجات هو مثال واضح على تغليب مصالح الرجل ورغباته على مثيلاتها لدى المرأة، وساقت أدلة من البلدان التي تخرج منها الهجرات إلى فرنسا على أن النساء هناك لا يستسغن تعدد الزوجات، وأيضًا أن الرجل يعتبره وسيلة لتأديب المرأة؛ فإن «أساءت التصرُّف» زوجةٌ يمكن تهديدها بمجيء أخرى.

ثانيًا: ألقت الضوء على الممارسة المتمثلة في الاغتصاب المفضي إلى زواج؛ ففي أمريكا اللاتينية وبعض أنحاء جنوب شرق آسيا وغرب أفريقيا، يمكن تبرئة المغتصِب قانونيًّا من الجريمة إذا تزوج الضحية.

ثالثًا: تشير إلى ما سُمِّيَ في الولايات المتحدة الأمريكية «دفاعًا ثقافيًّا» في المحاكم الجنائية؛ فعلى سبيل المثال: حاول الهمونج بهذا الأسلوب الدفاع عن ممارساتهم التقليدية للزواج عن طريق «الخطف والأسر». وتتعلق إحدى ممارسات «الدفاع الثقافي» الأخرى التي تستشهد بها بالأمهات ذوات الأصول اليابانية والصينية اللائي قَتَلْنَ أبناءهن وحاولْنَ أيضًا قتل أنفسهن إثر عار خيانة «الزوج».

وأخيرًا: تشير إلى الممارسة المتمثلة في استئصال البظر، التي يشار إليها أيضًا في المعتاد باسم تشويه الأعضاء التناسلية للإناث أو ختان الإناث، التي تجري وسط بعض الأقليات العرقية في الغرب، لا سيما تلك التي تمتد أصولها إلى غرب أفريقيا وشرقها. وتقول أوكين إن التبريرات المقَدَّمة بخصوص تلك الممارسة بيِّنَة التعارض مع مصالح المرأة؛ فاستئصال البظر يُجرَى بهدف الحد من المتعة الجنسية لدى المرأة، ومن ثَم تشجيع العذرية قبل الزواج والإخلاص الجنسي بعد الزواج. فأغلب الظن أن المرأة التي لا تستشعر متعة من الجِماع — كما يذهب تبرير عملية استئصال البظر — ستلتزم بأدوار الأم والطاهية والزوجة.

ومما لا شك فيه أن أوكين أبدت إدراكًا بأن العديد من نساء الأقليات العرقية يشاركْنَ أيضًا بمحض إرادتهن في بقاء تلك الممارسات التي تقهر المرأة، لكنها ترى أن الأخذ بهذا الدفاع يعني إغفال حقيقة أن قدرًا كبيرًا من التمييز الجنسي يتوارى في المحيطات الخاصة — لا سيما محيط الأسرة — حيث «تغرس الثقافة» في المرأة أدوارًا اجتماعية معينة و«تفرضها» عليها.

(٣) نقَّاد أوكين

ومن المفارقات أن أوكين نفسها — علمًا برأيها القائل إن أنصار التعددية الثقافية عادةً ما يغفلون تباينات القوى الداخلية لدى مجتمعات الأقليات العرقية — تعرَّضت للنقد القائل إن تناولها لتلك المجتمعات فاته ما تتسم به المجتمعات من تشابك داخلي. فأوكين ترى تلك المجتمعات كوحدات تامة الانفصال ومندمجة داخليًّا، تقوم أساسًا على تبعية المرأة (وهي نزعة ظاهرة أيضًا لدى نقاد التعددية الثقافية الأحدث مثل حسن، الذين يهاجمون التعددية الثقافية لجوهريتها، ثم يَعرِضون ثقافات الأقليات العرقية — ولا سيما الثقافات الآسيوية — من منطلق كاريكاتيري ونَمَطي).

ويشير النقاد إلى أن أوكين — بتمسكها بهذا النوع من الجوهرية — تكاد تحصر تركيزها على حالات متطرفة من تبعية المرأة والإساءة إليها جنسيًّا، مثل: تشويه الأعضاء التناسلية للإناث والاغتصاب والقتل، ومن ثم تقع في فخ قَوْلَبَة مجتمعات الأقليات بأسلوب جاف وعقيم، وهي بذلك تُقَوْلِب أيضًا «المرأة» في الأقليات العرقية باعتبارها إلى حد بعيد ضحية سلبية.

ويترتب أيضًا على تصوير مجتمعات الأقليات العرقية على طريقة أوكين — وهو بدوره مَلمح شائع في الانتقادات المعارضة للتعددية الثقافية — الأثر المؤسف والمضلِّل المتعلق بتكوين نوع من التعارض الثنائي الصلب بين الغرب وما عداه؛ بتمثيل الغرب (أو «نحن») على أنه محب للحرية والمساواة، بينما يُصَوَّر ما عداه («هم») على أنه «آخر» غير متحضِّر وهمجي لا يكِنُّ احترامًا يُذكَر لكرامة المرأة وحقوقها.

ويرسم علماء الأنثروبولوجيا من أنصار الحركة النسائية وناشطات الأقليات العرقية — أحيانًا يكونون نفس الأشخاص — صورة أكثر دقة لمواقف المرأة وفعاليتها في الثقافات التي أدانتها أوكين.

(٤) تشويه الأعضاء التناسلية للإناث

لا يوجد اتفاق كبير حول طول فترة ممارسة صور ختان الإناث، ولا يتضح عدد البلدان التي تشيع فيها هذه الممارسة في الوقت الحالي، لكن في الماضي يبدو أنها كانت تُمارَس فعليًّا في مصر القديمة، ولم تكن نادرة الحدوث في فرنسا وإنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية إبان القرن التاسع عشر (وتشير بعض الأدلة إلى ممارستها حتى خمسينيات

القرن العشرين)، حيث وُصِفَ استئصال البظر لعلاج «الهستيريا» و«السحاق» والجنون والصَّرَع (على الأرجح دون نجاح). وهو في الوقت الحاضر أكثر شيوعًا في بعض البلدان الأفريقية، لكن أيضًا إلى حد ما في بعض أنحاء الشرق الأوسط والهند وسريلانكا وإندونيسيا وماليزيا.

ويثير ختان الإناث اشمئزازًا بالغًا لدى كافة البلدان الغربية، وهو الآن محظور فيها كافة؛ ففي سبتمبر عام ٢٠٠١ أصدر البرلمان الأوروبي قرارًا بشأن تشويه الأعضاء التناسلية للإناث، طلب إلى الدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي ملاحقة أي مقيم يرتكب تلك الجريمة والتحفظ عليه ومعاقبته، حتى إن ارتكبها خارج الاتحاد الأوروبي، وطلب إليها إقرار حق اللجوء للمرأة والفتاة المُعَرَّضة لخطر تشويه أعضائها التناسلية. ويُجَرَّم تشويه الأعضاء التناسلية للإناث على وجه التحديد في بلجيكا والدنمارك والنرويج وإسبانيا والسويد والمملكة المتحدة، وتتناوله بلدان أخرى مثل فرنسا ضمن تشريعات أَعَمَّ، وتحظره أيضًا أستراليا وكندا ونيوزيلندا والولايات المتحدة الأمريكية. لكن لم تسمح سوى الولايات المتحدة الأمريكية بقبول الخشية من تشويه الأعضاء التناسلية للإناث سببًا لطلب اللجوء.

في كثير من الأحيان تتوافر في البلدان الغربية أحكام قانونية تتيح للنساء إجراء جراحات تناسلية إذا كان شكل أعضائهن التناسلية يسبب لهن ألمًا نفسيًّا بالغًا، وعادةً ما يُتاح ختان الذكور في جميع البلدان الغربية — وليس للمسلمين واليهود فحسب — على الرغم من عدم الاتفاق حول فوائده الصحية أو أضراره المحتملة على المتعة الجنسية.

وفي حين تَلْقَى عادة بتر أجزاء من الأعضاء التناسلية للإناث استنكارًا واسعًا لدى الغرب، لا يتضح مدى الاستيعاب الشعبي لأنواع الممارسات المختلفة التي تندرج تحت هذا العنوان العام؛ فالصورة الأقل عدوانيةً وإضرارًا تتضمن إزالة القلفَة وطرف البظر. وبالنسبة إلى البعض لا يختلف هذا عن ختان الذكور، ويرى ذلك البعض أنه ما دام يُجرَى وفق ظروف طبية ملائمة، فينبغي السماح به.

وتتضمن صورتان أخريان تدَخُّلين جراحيين أكثر عنفًا؛ ففي استئصال البظر، يُزال البظر وجزء من الشفرين الصغيرين، أو يزالان برمتهما، ويتألَّف الختان التخييطي — الذي يُعرف أيضًا باسم «الختان الفرعوني» — من إزالة البظر والشفرين الصغيرين وجزء من الشفرين الكبيرين، إضافةً إلى تخييط جانبي الفَرْج.

ومن غير المعتاد أن نجد أي دفاع حقيقي عن أي صورة من صور بتر أجزاء من الأعضاء التناسلية للإناث في الغرب، وإنَّ في الاستخدام الشائع لمصطلح «**تشويه** الأعضاء

التناسلية للإناث» لدلالة على المعارضة واسعة النطاق لجميع صور هذه الممارسة. لذا فمن قبيل النفاق أن يظل النقاد يستخدمون موضوع تشويه الأعضاء التناسلية للإناث مبررًا للوم أنصار التعددية الثقافية وتصويرهم بمظهر المتبنِّين الخطِرين للنسبية الثقافية الذين لديهم استعداد لتعريض صحة المرأة وحياتها للخطر بسبب تحرُّجهم من التشكيك فيما يُفتَرَض أنه «تقاليد» مهمة.

وتشير التقديرات إلى أنه على الصعيد العالمي خضعت حوالي ١٠٠ مليون إلى ١٣٠ مليون امرأة لصورة أو أخرى من صور ذلك الإجراء، وأنه كل عام يُختن تقريبًا مليونا فتاة وامرأة، والعديد منهن يُختَنَّ بصورة غير قانونية في الغرب. ويُؤخَذ عدد مجهول من الفتيات خارج البلاد لإجراء العملية والمراسم المصاحبة لها.

وقد استطلع عالم الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكي ريتشارد شويدر وغيره الأبحاث المتعلقة بتشويه الأعضاء التناسلية للإناث، وقالوا إن المخاطر الصحية مبالَغ فيها، وأن ثمة أدلة لا يستهان بها على استمرار النساء في استشعار المتعة الجنسية على الرغم من الختان، وأنه ما من مبرر لفرض المعايير الجمالية الغربية على المجتمعات القائمة — على سبيل المثال — في السودان والصومال وتشاد ومالي والمجتمعات القادمة منها، التي تفضِّل شكلًا «أكثر انسيابية» للأعضاء التناسلية الأنثوية. فهم يذهبون إلى أنه إذا كان زرع الثدي لأسباب تجميلية بحتة مقبولًا لدى الغربيين، فينبغي كذلك السماح بالجراحات الشفرية للنساء اللائي اخترن إجراءها بمحض إرادتهن.

لكن القليل من أنصار التعددية الثقافية الغربيين يهتز موقفهم من جراء تلك الحجج. لننظر رفض باريك بالغ الحزم والقطع لختان الإناث، بعبارات تبيِّن كذلك التزامه بالعالمية لا النسبية الثقافية التي يُتَّهَم بها العديد من أنصار التعددية الثقافية:

> تتعارض هذه الممارسة مع بعض القيم الإنسانية أو العالمية الأساسية، إضافةً إلى القيم العامة السارية في المجتمع الليبرالي؛ فهي تلحق ضررًا بدنيًّا غير قابل للرد، وهي متحيِّزة جنسيًّا في جوهرها، وتنتهك سلامة الطفلة، وتتخذ قرارات لا رجعة فيها نيابةً عنها، وتزيل مصدرًا مهمًّا للمتعة؛ لذا فهي تستحق الحَظْر ما لم يقدِّم أنصارها أسبابًا مقنعة تعادل فداحتها.

ويشير كذلك إلى عدم وجود سند ديني لها؛ إذ لم يَرِد ذكرها في القرآن، ولا يتضمن «الحديث» سوى ذكر مبهم وعابر لها.

وفي كثير من الحالات يمكن أيضًا التشكيك في درجة رسوخ ختان الإناث كعادة في الثقافات «التقليدية»؛ ففي السنغال شُنَّت حملة ناجحة ضد بتر أجزاء من الأعضاء التناسلية للإناث عندما أدركت «توستان» — منظمة غير حكومية محلية — أن السبب الرئيسي وراء تمسُّك أهل القرى بممارسة يعلمون أنها مؤلمة وخطيرة كان توقُّعهم شبه المؤكَّد أن بناتهم سيصرن غير صالحات للزواج إنْ أصبحوا الأسرة الوحيدة التي تمتنع عن ختان بناتها. فأطلقت نساء من منظمة «توستان» تعهدًا جماعيًّا كَفَل تخلِّي أهل القرى جميعًا عن هذه الممارسة في تاريخ محدد. ويبدو أن ذلك العهد سرعان ما اكتسب زخمًا؛ فتخلَّت المزيد من القرى عن ختان الإناث بعد عام ١٩٩٧، وفي عام ١٩٩٩ تمكنَت الحكومة من سنِّ تشريع يحظر ممارسة بتر أجزاء من الأعضاء التناسلية للإناث.

وفي حين أن هذا المثال يوضِّح سهولة المبالغة في توقُّع التزام المجتمعات «التقليدية» بممارسة من هذا النوع — ومن ثم تذهب آن فيليبس إلى أن دعم بتر أجزاء من الأعضاء التناسلية في هذه الحالة لا يتطلب صياغة نظرية خاصة بشأن الاختلاف الثقافي — فلا شك أن ختان الإناث يحظى فعلًا بدعم قوي بين نساء جماعات عرقية أفريقية متعددة.

يثير هذا مسألة: هل ينبغي السماح للنساء البالغات المقيمات في الغرب اللاتي يردن إجراء تلك العملية في بلدانهن الأصلية بأن يجرينها؟ ويستشهد شويدر وآخرون، منهم باريك، بحالات عديدة حرصت فيها نساء على درجة عالية من الثقافة ذوات أصول أفريقية ويُقِمنَ بالولايات المتحدة الأمريكية أو أوروبا على أن يُختنَّ، لا سيما بعد الزواج. فهل ينبغي منع امرأة بالغة عاقلة كينية الأصل ومواطنة بريطانية من إجراء ختان تحت إشراف سليم في كينيا؟

ويجدر التنويه إلى أننا إذا كنا ننوي منح المرأة الوكالة، وافترضنا أنها لا تؤدي دورًا ثقافيًّا دون وعي، يجب أن تكون اختياراتها تستحق الاحترام، وفي تلك الحالة — وفقًا لباريك — ينبغي للمرء أنْ يرتئي ضرورة السماح للمرأة البالغة العاقلة التي ترغب في إجراء مثل تلك العملية في بلدها الأصلي بأن تجريها.

لكن لا يجوز لها ذلك قانونًا بصفتها مقيمة في البلدان الغربية.

إلا أن وجود ذلك الحَظر، قد يوعِز إلى البعض — بما في ذلك النساء المتأثرات به — بالقول إن التعددية الثقافية ليست هي الضارة بالمرأة، وإنما اتباع نهج متصلِّب لا يلتفت إلى الاعتبارات الثقافية. لكن إلى أي درجة يمكن السماح للبالغة العاقلة بأن تؤذي نفسها تحت مسمى «الثقافة»، هذا بافتراض أنه يمكننا التثبُّت من درجة الأذى الناتج عن شكل معيَّن من أشكال ختان الإناث؟

أيًّا كانت الإجابة التي قد يقدِّمها المرء في مواجهة هذه المعضلة، فيبدو أن ثمة توافقًا دوليًّا متناميًا على أن بتر أجزاء من الأعضاء التناسلية للإناث بطريقة ممارسته المعتادة يشكِّل خطرًا محققًا على الصحة وانتهاكًا لحقوق الإنسان. وقد حُظِرَت تلك الممارسة مؤخرًا في العديد من البلدان الأفريقية، منها: بِنين وبوركينا فاسو وتشاد ومصر وغانا وغينيا وكينيا والنيجر ونيجيريا والسنغال وتنزانيا وتوجو، ورُفِعَت دعاوى قضائية في العديد من هذه البلدان. وفي السودان، يُحظر الشكل الأكثر تطرُّفًا فحسب — أي الختان التخييطي — وإن كان ثمة أدلة تشير إلى أنه ما زال متاحًا إلى حد بعيد.

ونظرًا لأنه ليس ثمة بلد أوروبي يسمح ببتر أجزاء من الأعضاء التناسلية للإناث، وأنَّ قلة قليلة من أنصار التعددية الثقافية تؤيِّد تلك الممارسة، فإنه إنْ كانت التعددية الثقافية ضارة بالمرأة، فلن يكون ذلك بسبب أي تعاطف منها مع تشويه الأعضاء التناسلية للإناث، سواء أكان يستند على أساس النسبية الثقافية أم غيرها من الأسس.

(٥) الزواج القسري والقتل «دفاعًا عن الشرف»

ظهرت قضية الزواج القسري على الملأ إلى حد بعيد عندما نصَّ التشريع الدنماركي عام ٢٠٠٢ — الذي استهدف منع الزواج القسري بين مجتمعات الأقليات — على أن مواطني الدنمارك الراغبين في الزواج من أجانب لا يجوز لهم ذلك إلا إذا كان الطرفان قد بلغا ٢٤ عامًا من العمر. وكان عليهم كذلك أنْ يثبتوا أن صلتهم بالدنمارك أقوى من صلتهم بغيرها من البلدان، وهو ما أوضح كيفية تداخل مسألة الزواج القسري مع الأجندة المعادية للهجرة، وكذلك مع رد الفعل العنيف ضد التعددية الثقافية.

إلا أن النقاشات الدنماركية لا تتضمن على ما يبدو تناولًا جديًّا لأي تمييز بين الزواج «المدبر» والزواج «القسري»؛ فالزواج المدبر، الذي يُمارَس على نطاق واسع في مجتمعات الأقليات التي تمتد أصولها إلى جنوب آسيا — الهنود والباكستان والبنغال — يتضمن عادةً ممارسات توافقية تلعب فيها كلتا الأسرتين دورًا كبيرًا في الجمع بين الزوجين، إلا أنه من المهم أن ندرك درجة الضغط غير الرسمي الذي يمارَس في أغلب الأحيان على كلٍّ من الزوجين المحتملين في إطار الزيجات المدبَّرة، وتجدر الإشارة إلى أن البريطانيين الجنوب آسيويين عادةً ما يتزوجون مبكِّرًا، وهو اتجاه متأثر بالضغط الذكوري و«المجتمعي».

أما الزواج القسري فيتضمن في أغلب الأحيان استدراج مراهقات مولودات في بلدان أوروبية غربية إلى باكستان أو غيرها من البقاع تحت ذريعة قضاء إجازة، ثم تزويجهن قسرًا من أحد أبناء عمومتهن أو غيرهم من ذوي الصلة بعشيرة أو قرية ينتمي إليها أهل الفتاة. وفي بعض الحالات يكون ثمة اختطاف صريح، وتُحمَل الفتيات إلى خارج البلاد رغمًا عن إرادتهن. وثمة زيجات تُتَمَّم أيضًا في المملكة المتحدة وغيرها من أنحاء أوروبا الغربية، حيث تُزَوَّج الفتاة ببساطة دون إرادتها، ويصحب ذلك في أغلب الأحيان تَوَعُّدات باستخدام العنف وتذرُّعات بصَوْن «شرف العائلة».

وتشير جميع الأدلة المتاحة إلى أن الزواج القسري — وإن كان مؤكَّد الحدوث — لا تمارسه إلا قلَّة ضمن الأقليات العرقية، ويلقى استنكارًا واسعًا من زعمائها الثقافيين والدينيين. وفي المملكة المتحدة — على سبيل المثال — كانت الجمعيات النسائية للأقليات العرقية في طليعة الكفاح ضد تلك الممارسة؛ فقد شنَّت منظمات «أخوات ساوثول السوداوات» — التي تأسست منذ عام ١٩٧٩ — و«مشروع نيوهام للنساء» و«خط مساعدة النساء المسلمات» حملات شرسة على ممارستَي الزواج القسري والعنف ضد المرأة، وقدَّمت الحماية والمشورة إلى المئات من النساء اللاتي تمَكنَّ من طلب المساعدة أو اللاتي اضطلعت تلك المنظمات بقضيتهن.

وقد شكَّلَت وزارة الداخلية البريطانية مجموعة عمل معنية بالزواج القسري عام ١٩٩٩ تضمَّنت عضوًا بارزًا من منظمة أخوات ساوثول السوداوات. وفي عام ٢٠٠٥ تحوَّلت وحدة الاتصال المجتمعي إلى وحدة الزواج القسري. ويبدو أنه بالتعاون مع المفوضية السامية البريطانية وقوات الشرطة في الهند وباكستان وبنجلاديش، يُعاد سنويًّا حوالي ٢٠٠ فرد إلى وطنه بعد أنْ كانت أسرته قد أخذته بغرض الزواج. ورُفِع كذلك الحد الأدنى لسن الزواج في الخارج إلى ١٨ عامًا لكلا الزوجين.

وتسلِّط مويرا داستن وآن فيليبس، من معهد شئون النوع التابع لمدرسة لندن للعلوم الاقتصادية، الضوء على العديد من السمات المهمة لهذه الأنشطة؛ أولًا: تحولت هذه الممارسة من الاعتماد السابق على وساطة أفراد الأسرة وقادة المجتمع المحلي إلى دعم أكبر للنساء الشابات كأفراد. وثانيًا: أنه ليس في الإمكان تقديم الكثير من العون لمن زُوِّجنَ قسرًا في المملكة المتحدة. وثالثًا: أن التركيز على الزيجات التي تتم في الخارج يعني تداخل القضية مع المسائل المتعلقة بالهجرة بدلًا من إدراجها ضمن التدابير المتَّخَذة للتعامل مع القضية الأشمل المتعلقة بالعنف الأُسَري. ورابعًا: أنه بتأسيس نظام مكَوَّن

من مستويين لا يتحتَّم بمقتضاه إلا على من يتزوجن خارج الاتحاد الأوروبي أن ينتظرن حتى بلوغ ١٨ عامًا من العمر، قد تساعد القوانين بهذا على استمرار إعمال قالب نمطي ضار «يصوِّر الآباء من [الأقليات] على أنهم أكثر استخدامًا للإكراه بالفطرة، والأبناء على أنهم أقل قدرةً بالفطرة من أولئك المنتمين إلى الأغلبيات على ممارسة استقلاليتهم أو اتخاذ قراراتهم الخاصة.»

فإلى أي درجة كانت سياسات التعددية الثقافية أو المشاعر المتعاطفة معها مذنبة بالتورط في ممارسة الزواج القسري كما ادَّعى العديد من النقَّاد؟

ثمة أدلة في أواخر الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين على ميل الأحكام القضائية الصادرة في المملكة المتحدة نحو النسبية الثقافية إلى حد ما؛ فقد ألغت محكمة الاستئناف أمر رعاية صدر بحق فتاة نيجيرية تبلغ من العمر ١٣ عامًا، وذلك في عام ١٩٦٩، على الرغم من زواجها من رجل يبلغ من العمر ٢٦ عامًا، على أساس أن مثل تلك الزيجات «طبيعية تمامًا» في نيجيريا حيث عُقِد القران، مع أن ما حدث كان من شأنه أن يثير الاشمئزاز لدى «أي فتاة إنجليزية وأسلوب حياتنا الغربي». وفي عام ١٩٧٥ صدر حكم بأحقِّية الأرامل من نكاح «ربما تضمَّن عدة زوجات» في الحصول على معاش الأرامل على الرغم من أن تلك الزيجات لم يَكُن معتَرَفًا بها في القانون البريطاني، وفي تلك الحالة الأخيرة يمكن القول إن النسبية الثقافية عملت لمصلحة المرأة.

لكن كما يتضح من نجاح الحملات التي شنَّتها الجمعيات النسائية كأخوات ساوثول السوداوات ونشاطات وحدة الزواج القسري، فقد انقلبت الموازين على تلك النسبية الثقافية غير المسئولة.

ويسري ذلك على البلدان الأوروبية الغربية الأخرى، كالنرويج؛ فقد تحوَّل استعدادها السابق للتعاطف مع ما سُمِّيَ قضايا «الدفاع الثقافي» إلى ردود أفعال أكثر حزمًا إزاء استغاثات الفتيات ذوات الأصول التركية وغيرها من أصول الأقليات العرقية اللاتي يخشين الزواج القسري.

في المقابل، استُغلت قضية الزواج القسري عمدًا — في العديد من البلدان، أبرزها الدنمارك، وبدرجة ما في المملكة المتحدة أيضًا — بما يتلاءم مع الأجندات المعادية للهجرة؛ إذ أدَّى وضع القيود العمرية على الأزواج المحتملين وطرح اختبارات المواطنة إلى تقييد الهجرة، لا سيما من خارج الاتحاد الأوروبي. ولا ريب أنه لدى المخيِّلة الشعبية، نزعت الروايات التهويلية الواردة عن قضية الزواج القسري — لا سيما عن طريق الصحافة

الصفراء وغيرها من وسائل الإعلام — إلى تعزيز النظرة إلى مجتمعات الأقليات غير الغربية على أنها ثابتة الرجعية وغير قابلة للاندماج. فسكان بريطانيا العارفون بمسألة الزواج القسري أكثر بكثير من العارفين بوجود أخوات ساوثول السوداوات — على سبيل المثال — اللائي لعبن دورًا خاصًّا في محاربة تلك الممارسة وعلى التأثير في سياسات الدولة.

إن رفض الدول الأوروبية المتزايد للسماح بالدفاع الثقافي — الذي يأتي في مصلحة الزواج القسري — لهو خطوة مرَحَّب بها تجاه دعم الأفراد في مواجهة تذرُّعات صون ما يفترَض كونه تراثًا ثقافيًّا وعادات يدفع بها أوصياء مشكوك فيهم على «تقاليد» مشكوك فيها بدورها، عادةً ما تمارسها قلَّة قليلة داخل مجتمعات الأقليات العرقية.

وما يسري على الزواج القسري يسري أيضًا على الممارسة المروعة المتعلِّقة بالقتل «دفاعًا عن الشرف»، وهو مصطلح يستخدَم كنايةً عن قتل الشابات (المتعمَّد في أغلب الأحيان) اللاتي يُفترَض أنَّهنَّ جَلَبْنَ «العار» على شرف أُسَرهن. وفي المملكة المتحدة، على الرغم من بدء المبادرات الحكومية الرسمية عام ١٩٩٩، لم تنشئ هيئة شرطة العاصمة «مجموعة العمل الاستراتيجية لمنع جرائم القتل المعني بالقتل دفاعًا عن الشرف» إلا عام ٢٠٠٣، التي بدأت — ضمن أمور أخرى — برنامجًا لتدريب الموظفين المشاركين في التحقيقات.

وقد أشار المعلِّقون المتفكِّرون مثل داستن وفيليبس إلى المعضلات اللصيقة بتدخلات الشرطة وغيرها من الهيئات؛ فإذا عومِلَت جرائم «الشرف» على أنها منفصلة عن صور العنف الأُسَري الأخرى، ثمة خطر يكمن في قولبة مجتمعات الأقليات باعتبارها أكثر تقبُّلًا للعنف الأسري، وقد يُكَرَّس تمييز عقيم بين جرائم «الشرف» المُمَيِّزة للشرق وجرائم العاطفة المرتبطة بالغرب، ويشوب ذلك أيضًا النظر إلى الأفراد المنتمين إلى الأقليات على أنهم أكثر تقيدًا «بالثقافة» والمنتمين إلى الأغلبية على أنهم عُرضَةً للانحرافات الفردية. ويكمن خطر آخر في احتمال تصوير جميع نماذج العنف الأسري والإساءة في مجتمعات الأقليات تصويرًا مضلِّلًا على أنها جرائم «شرف».

إلا أن وجود موظفين على درجة جيدة من الاطلاع والتدريب في وحدة متخصصة قد يضمن على الأرجح ألا تَحُول القوالب الثقافية النمطية دون إدراك الخطر المحدق، ودون سماع تضرُّعات الفتيات طلبًا للحماية. ولا يعني ذلك بالضرورة الاستهانة بحقيقة أن العنف الذكوري ضد المرأة ممارسة لا تقتصر على الأقليات؛ ففي المتوسط، تلقى امرأتان

حتفهما أسبوعيًّا في المملكة المتحدة على يد رفيق أو زوج حالي أو سابق، ومعظم تلك الجرائم يرتكبها رجال من مجتمعات الأغلبية بالطبع، وفي كثير من الأحيان يكون السبب سوء سلوك جنسي مفتَرَض.

ومن المؤكَّد أن جميع تدخلات الدولة يمكن أن تسبب الضرر لأنواع الإصلاح الأخرى. فكما اكتشف باحثون مثل هيج شايا وبيرتا سيم، سمح التركيز — في النرويج والدنمارك مثلًا — على جرائم «الشرف» والزواج القسري وتشويه الأعضاء التناسلية للإناث بتهميش مسألة التمثيل المحدود للأقليات العرقية في الهيئات العامة كالبرلمان، وكما ذكرنا آنفًا، فقد استغلَّ اليمين الراديكالي المخاوف المرتبطة بالنوع في تعضيد حملاته ضد الهجرة. وفي هولندا، يذهب الباحثون الاجتماعيون مثل باوكييه برينز وساويتري ساهارسو إلى أنه على الرغم من نزوع الخطاب العام إلى اعتبار المرأة في الأقليات — ولا سيما المرأة المسلمة — ضحية سلبية ومتواطئة مع ممارسات من قبيل جرائم «الشرف»، فعمليًّا ثمة وعي أكبر بأن قضايا النوع ليست «ثقافية» فحسب، وإنما تنطوي على أبعاد اقتصادية واجتماعية.

يقال إن هذا النهج الأكثر تطورًا لم يظهر إلا نتيجة التخلي عن التعددية الثقافية في هولندا، لكنه يمثِّل مرحلة أكثر رُقِيًّا للتعددية الثقافية، مرحلة تجمع على نحو أكثر برجماتية بين حساسيات التعددية الثقافية والوعي بالقضايا ذات الصلة بها، من فقر وبطالة والتشديد على «الاندماج».

وعلى أي حال، من السهولة بمكان تهويل التجاوزات المفترضة للتعددية الثقافية عند الحديث عن الاتهامات بالنسبية الثقافية فيما يتعلق بالعنف ضد المرأة لدى مجتمعات الأقليات العرقية. وتختتم آن فيليبس دراستها عن درجة تَقَبُّل «الدفاع الثقافي» المزعوم في إطار الجرائم المرتكَبَة ضد المرأة في الأقليات العرقية بوجهة النظر الآتية:

> أنا لا ... أرى الكثير من الأدلة على تشجيع ما يُسَمَّى تعدديةً ثقافية للمحاكم على تبرئة الرجال المنتمين إلى أقليات ثقافية عند ارتكابهم أعمال عنف ضد المرأة.

بل إنها تذهب إلى أن المحاكم نَزَعَت إلى التساهل مع الرجال من مختلف الجماعات — بما فيها الأغلبية — عند التماسهم تخفيف العقوبة؛ نظرًا لأن رفيقاتهم اللاتي اعتدوا عليهن قد ضاجَعْنَ رجالًا أو نساءً آخرين، أو أنهن ببساطة أَرَدْنَ إنهاء العلاقة.

(٦) حروب الحجاب الفرنسية

إنَّ حجاب الرأس، و«البُرقُع» والنقاب، الذي يمتزج أيضًا في كثير من الأحيان بارتداء «الجلباب»؛ أي الرداء الذي يستر الجسد بأكمله، كلُّها يُنظَر إليها على أنها ترمز لعدم المساواة التي تتعرض لها المرأة في ظل الإسلام، ومن ثم لا تتفق والتقاليد الفرنسية المتعلقة بالمساواة بين الجنسين.

وفي يوليو لعام ٢٠٠٨ رفضت فرنسا منح الجنسية لامرأة مغربية الأصل ترتدي «البرقع» على أساس أن ممارستها «الراديكالية» للإسلام تدلُّ على تقبُّلها لعدم المساواة بين الجنسين؛ مما يعني بدوره أنها لم «تُستَوعَب» بالقدر الكافي؛ إذ يُفترَض أنها نبذت قيمة فرنسية جوهرية تتعلق بالمساواة بين الجنسين. (يشير «البرقع» في هذه الحالة إلى الثياب التي تكسو الرأس والوجه والجسد تاركة العينين فحسب مرئيتين.) وفي استئنافٍ لحكم مشابه عام ٢٠٠٥، احتجَّت امرأة تبلغ من العمر ٣٢ عامًا — لا تُعرَف إلا بلقب فايزة إم، تجيد اللغة الفرنسية، ومتزوجة من مواطن فرنسي، ولديها ثلاثة أطفال مولودون بفرنسا — بالحق الدستوري الفرنسي في الحرية الدينية، وقالت إنها لم تكن ترتدي النقاب في المغرب، لكن الخدمات الاجتماعية الفرنسية أفادت بأنها «تعيش في ظل خضوعٍ تامٍّ لأقاربها الذكور». وفي أكتوبر عام ٢٠١٠ حُظِر ارتداء النقاب في الأماكن العامة.

تطرح القرارات الفرنسية عددًا من القضايا المحورية التي تتصدَّر النقاشات الدائرة حول العلاقات القائمة بين المرأة والتعددية الثقافية والهوية الوطنية والدين — لا سيما الإسلام — والتي شكَّلت الموضوعات الرئيسية لهذا الفصل. كان الفرنسيون — خلافًا للبريطانيين والهولنديين وغيرهم — شديدي العلمانية، وكانوا أيضًا معارضين بقوة للتعددية الثقافية، فهم ما فتئوا يؤكِّدون أن الثياب على شاكلة الحجاب هي رموز ظاهرية للدين لا يمكن ارتداؤها في المدارس، على الرغم من أن النساء البالغات يُسمَح لهن بارتدائها من حيث المبدأ؛ فهي تُتَرجَم إلى رموز ظاهرية للدين في مؤسسة عامة، وهي لا تخالف تقليد العلمانية الفرنسي فحسب، وإنما يقال أيضًا بإشارتها إلى كيفية ضلوع التعددية الثقافية في قهر الفتيات التي تسمح لهن بارتداء تلك الثياب الحاجبة.

وقد مثَّلت مسألة الحجاب إشكالية في بلدان أوروبية أخرى، لكن ليس بالقدر الذي بلغته في فرنسا بأي شكل من الأشكال. وتركِّز مناقشاتي على الحالة الفرنسية لأنها تكشف عن بعض المفارقات والتناقضات الأعم التي تتمحور حولها النقاشات المتعلقة

بالتعددية الثقافية ومذهب الاستيعاب وتبعاتهما فيما يخص المرأة، وهي في الوقت نفسه جزء من المسألة الأشمل المتعلقة بالكيفية والشروط التي يمكن السماح بمقتضاها لرعايا المستعمرات السابقة بأن يصيروا أوروبيين مقبولين تمام القبول، وبمدى قدرة الدول القومية الأوروبية على أنْ تستوعب مقوِّمات العنصرية المستديمة التي تشوِّه ثقافاتها، وعلى أنْ تتحدَّاها.

بحلول عام ١٩٩٣ كان الفرنسيون قد غيَّروا قواعد الجنسية بالفعل، فلم تعد تُمنَح تلقائيًّا للأطفال المولودين في فرنسا لأبوين أجنبيين، بل صار على هؤلاء المقيمين من الجيل الثاني أن يتقدَّموا بطلبات رسمية للحصول على الجنسية، يعبِّرون بمقتضاها عن رغبتهم «الفردية» في دخول عقد اجتماعي، تاركين وراءهم الولاءات الطائفية كافة.

إلا أن قواعد المواطنة لعام ١٩٩٣ كشفت مدى وقوع المسلمين والعرب — الذين يُنظر إليهم على أنهم مترادفون على الرغم من أنه لم يكُن جميع المسلمين الفرنسيين عربًا، ولا كان جميع العرب مسلمين — ضحية عدد من الثنائيات المزدوجة الصارمة التي باتت تشكِّل جزءًا من الإطار الذي دارت ضمنه المناقشات الفرنسية بخصوص وضع المواطنين ذوي الأصول المسلمة والعربية، من ضمنها: التقاليد والحداثة، الهمجية والتحضُّر، الهوية والمساواة، النظام الذكوري (الإسلامي) والمساواة بين الجنسين (الفرنسية)، الأصولية الدينية والعلمانية، الانتماء الطائفي والفردية، التعددية الثقافية والوحدة الوطنية، قابلية الاستيعاب وعدم قابليته.

ومن الضروري ألا ننسى أنه على الرغم من الاستقطاب القوي للحوارات الفرنسية حول أوجه التعارض تلك، فمن الممكن أن نلقى صدى لها في جميع البلدان الأوروبية — بما فيها المملكة المتحدة — التي أرَّقتها التعددية الثقافية، ولا سيما وضع المسلمين. وكما يشير الباحث الأمريكي جون بوين، فقد أصبح الحجاب البسيط، الذي كان زيًّا شائعًا فعلًا لدى الأوروبيات خلال فترة كبيرة من خمسينيات القرن العشرين، وما يزال جزءًا من لباس المرأة الفرنسية، رمزًا فائق القوة لتخوُّف أشمل بكثير يتضمن «صراع حضارات» بين الغرب والإسلام. وعلى حد قول بوين: «المسألة ليست أبدًا مسألة أغطية رأس فحسب.» فحينما شرعت النساء ذوات الأصول الأفريقية الشمالية تستقر في فرنسا إبَّان الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، لم يثُر جدل كبير حول كون بعضهن يرتدين حجابًا، فهو «زيٌّ شائع في منطقة البحر المتوسط، ولا يختلف كثيرًا عن زيِّ النساء الكاثوليكيات في جنوب إيطاليا وإسبانيا وفرنسا ذاتها».

وكما هو الحال عادةً، أفرطت أوجه التعارض البسيطة التي كَبَّلَت الحوارات في تبسيط الحقائق الثقافية على أرض الواقع وحَرَّفَتها، لا سيما بصدد هويات النساء المسلمات ودوافعهن ومكانتهن الاجتماعية. وكما قالت جوان سكوت، فقد تمكَّن الفرنسيون بذلك من صرف الانتباه عن القضايا الحقيقية والمِلحَّة الخاصة بعدم المساواة والتمييز العنصري والتهميش الاجتماعي والاقتصادي التي تواجه مواطنيها سابقي الذكر من الأقليات العرقية، بمن في ذلك النساء، أو أن الفرنسيين — كما يرى بوين — بدوا في الواقع وكأنهم «يلومون» الحجاب على عدد كبير من المشكلات الفرنسية، التي تتضمن معاداة السامية، والأصولية الإسلامية، وتنامي النزعة إلى الانعزال في الضواحي، وانهيار النظام داخل الفصول المدرسية.

وقد اتسمت الثنائيات الثقافية التي انتظمت الخلافات حولها بالتشابك والتداخل، ومن ثَم نشأت قوتها الشعبية، وهو ما يعني أيضًا ضرورة أن تتناول أي مناقشة حولها العديد منها معًا في أي وقت من الأوقات.

فبتناولنا مسألة التقاليد مقابل الحداثة، نجد أن الحجاب أصبح رمزًا لتمسك السكان المسلمين الفرنسيين ليس بالتقاليد في مقابل الحداثة فحسب، وإنما كذلك بثقافة رجعية غير متحضِّرة، وكان أحد الدلائل على رجعيتها هو ذكوريتها غير المقبولة التي يفترَض أنها أرغمت الفتيات والنساء على ارتداء الحجاب.

وقد تفجَّرت قضية الحجاب المشتعلة في صورة جدل عام لأول مرة في أكتوبر عام ١٩٨٩، عندما فُصِلَت ثلاث تلميذات من مدرستهن الإعدادية في كريل — على بعد حوالي ٤٨ كيلومترًا من باريس — لرفضهن خلع الحجاب. ويجدر التنويه إلى أن المدرسة كانت تقع في منطقة محرومة ومختلطة العرقيات من المناطق ذات الأولوية التعليمية الخاصة، ووصفها ناظر المدرسة — وهو فرنسي أسود تمتد أصوله إلى جزر الأنتيل — بأنها «سَلة مهملات اجتماعية».

لكن هل اتخذت الفتيات موقفًا (فرضته سلطة ذكورية) لمصلحة تقاليد دينية إسلامية أصولية على حساب العلمانية الفرنسية الحديثة؟ وهل كان ذلك جزءًا مما سماه ناظر المدرسة — يوجين شينيير — فيما بعد «جهادًا ماكرًا»؟ هل دُفعت الفتيات رغبة في إحداث ثورة إسلامية على الطريقة الإيرانية؟ يبدو أن إجابات تلك الأسئلة هي النفي القاطع.

وقد اتضح عندما سُمِعَت أخيرًا أصوات الفتيات أنفسهن أنهن اخترن ارتداء الحجاب «ضد» رغبة ذويهن. ولم تقتنع اثنتان منهن بخلعه في الفصل إلا عقب تدخل ملك المغرب

الذي جاء إثر ضغط قادة المجتمع المحلي المسلمين الفرنسيين على الفتيات لحملهن على الامتثال لمطالب مسايرة المعايير «العلمانية» الفرنسية. وإضافةً إلى ذلك، أفادت الاستطلاعات بأنه حتى بعد مرور أكثر من عشر سنوات، لم ترتدِ «الحجاب» سوى قلَّة قليلة من النساء المسلمات تقع ما بين ١٠٪ و١٥٪، بالرغم من قول أغلبهن إنهن يمارسن شعائر دينهن بصورة نشطة.

لم يكن من العسير إذن تأويل خيارات الفتيات على أنها مفروضة عليهن من الثقافة الذكورية الإسلامية التقليدية ومن الرجال في أُسَرهن ومجتمعاتهن فحسب، وإنما صار جليًّا أيضًا أن ارتداء الحجاب هو ممارسة تقتصر على قلة قليلة جدًّا من المسلمات الفرنسيات. وعلى الرغم من ذلك — وكما أشار معلِّقون كُثُر — عادةً ما كان النقاش العام الدائر في فرنسا يرى في تصرُّفات الفتيات رفضًا معمَّمًا من جميع المسلمين الفرنسيين للمُثُل العلمانية الفرنسية وللتقليد الفرنسي الخاص بالمساواة بين الجنسين، حتى قضية «الأختين ليفي اليهوديتين» — اللتين اعتنقتا الإسلام عام ٢٠٠٣ بالرغم من معارضة والديهما وجَدَّتهما اليساريين — لم تُحدِث فارقًا كبيرًا في القوالب النمطية السائدة عن سبب ارتداء الفتيات المسلمات للحجاب.

بالطبع كان ثمة أصوات فرنسية معارضة؛ فقد ذهب الزعماء الكاثوليكيون وبعض الزعماء البروتستانتيين واليهود إلى أن العلمانية لا تعني إخراس التعبير الديني بالكامل، وفسَّر عالِم الاجتماع أوليفييه رُوي تصرُّفات مختلف الفتيات المسلمات بأنها تضاهي تصرفات نظرائهن من الشباب غير المسلمين الذي يسعون إلى الروحانية في زمن مُفرِط العلمانية والمادية. ومن هذا المنطلق وغيره ينظر روي إلى صعود الإسلام الحالي على أنه نتاج التغريب وردة فعل له، لا مجرد رِدَّة إلى «التقاليد». وكذلك رأى علماء اجتماع فرنسيون آخرون فجوة بين الأجيال، وأشاروا إلى الدين باعتباره سبيل المجموعات المهمَّشة إلى تأكيد هويتها، وأجمعوا على أن الفتيات لَسن ملتزمات بالسياسة الإسلامية الراديكالية، التي لم تحظَ على أي حال إلا بدعم أقلية من المسلمين الفرنسيين (كما في باقي أنحاء أوروبا).

أوصت «لجنة ستازي» في تقريرها «العلمانية الجمهورية» بأنه تماشيًا مع مبادئ العلمانية الفرنسية لا يجوز ارتداء أي من علامات الانتماء الديني «الظاهرة» — مثل الحجاب والقلنسوة والطاقية اليهودية والعمامة السيخية — في المدارس الحكومية، ودَعَت في الوقت نفسه إلى اتِّباع نهج عام أكثر شمولية للشعائر الدينية، بل أوصت

بتوفير مكاتب لرجال الدين الإسلامي في المستشفيات والسجون، وبدائل للحم الخنزير والسمك في مقاصف المدارس والسجون والمستشفيات أيام الجُمَع، وبإقرار عيد الغفران (يوم كيبور) والعيد الكبير كإجازتين رسميتين. وكان ما حدث أن التوصية الوحيدة التي شكَّلَت جزءًا من تشريع جديد عام ٢٠٠٥ كانت المتعلقة بحظر الحجاب وغيره من المظاهر الجليَّة، على الرغم من إجراء مفاوضات برجماتية سابقًا بشأن تقديم مجموعة من التنازلات على غرار وضع الإيشارب على الكتفين.

وتمامًا مثلما فُسِّرَ العنف الأُسَري في إطار النقاشات التي دارت في البلدان الأخرى على أنه انحراف فردي في حين اعتُبِرَ القتل دفاعًا عن «الشرف» وليد الثقافة، كذلك في فرنسا اعتُبِرَ ارتداء التنورة القصيرة قرارًا فرديًّا لا يرتبط بالضغوط الثقافية للموضة، لكن أصبح الحجاب يُفَسَّر على أنه ظاهرة ثقافية، بل ظاهرة ناجمة عن ثقافة إسلامية يقهَر فيها الرجال الشهوانيون النساء باستمرار. وأُغفِل التنوع الهائل الذي ينطوي عليه الإسلام، وأُغفِلت حقيقة أن «التحجيب» المزعوم لم تمارسه إلا قِلَّة قليلة، في خِضَمِّ موجة المشاعر التي وضعت الجمهورية الفرنسية في مواجهة مع الإسلام.

ولم يتمكَّن الفرنسيون بتجاهلهم جميع الفروقات الدقيقة من إضفاء نظرة أحادية على الإسلام فحسب، وإنما أيضًا من تحريف تاريخ علمانيتهم ذاته، وحوَّلوا وَحدة الثقافة الوطنية الفرنسية وتقدميتها إلى أسطورة. فعلى الرغم من الفصل الرسمي بين الكنيسة والدولة، دعمت الدولة الفرنسية — كما أشرتُ في فصل سابق — مؤسسات كاثوليكية وبروتستانتية ويهودية وموَّلتها، ومنها المدارس، وكذلك قُدِّمت معونات رسمية بغرض تشييد المساجد والمقابر للمسلمين. ويمكن القول إن التحدي الذي مثَّلته رغبة المسلمين في إذابة الفصل بين الخاص والعام لم يسهم إلا في مفاقمة التناقض الذي ظَهَر في سيادة المذهب الكاثوليكي في إطار ثقافة يُفتَرَض أنَّها علمانية. وإضافةً إلى ذلك، على الرغم من أن حجاب الفتيات المسلمات يُفتَرَض أنه يخالف قيمة جمهورية فرنسية «تقليدية» تتعلق بالمساواة بين الجنسين، فقد أغفل ذلك الافتراض حقيقة أن التركيز ذاته من النظام الجمهوري على المواطن المُجَرَّد منع النساء فعليًّا من اكتساب حق التصويت حتى عام ١٩٤٥.

وبالإضافة إلى قضيتَي العلمانية والمساواة بين الجنسين اللتين طُرحتا على نحو مضلِّل، تكمن أهمية الخلافات المتعددة الدائرة حول الحجاب على ما يبدو في الدور الذي كُلِّفَت به المدرسة في إطار تكوين الثقافة الفرنسية الجمهورية أيضًا، وفي التحديات

الملحوظة أمام الثقافة الوطنية الفرنسية التي ظهرت على نحو واضح بدءًا من ثمانينيات القرن العشرين، لا سيما تقلُّص السيادة الوطنية عقب زيادة اندماج الاتحاد الأوروبي والمعدل المتسارع للعولمة في ظل الهيمنة الأمريكية (ومن ثم الناطقة بالإنجليزية)، والقلق المتزايد إزاء الإسلام الراديكالي على الصعيد العالمي وداخل الحدود الفرنسية. وشاب كل ذلك عدائية ذات صبغة عرقية غالبًا ما اتسمت بالتعصُّب تجاه الشباب الذي يشارك في الاحتجاجات والاضطرابات المنتظمة والمتواصلة في الضواحي المحرومة للمدن الفرنسية.

افترض الفرنسيون أنهم بمقاومتهم تأكيد الهوية الإسلامية الفرنسية التي يرمز إليها الحجاب، كانوا بصدد وقف إضفاء الانتماءات الطائفية على الهوية الوطنية الفرنسية وتفتيتها، وهو ما ألصقه الفرنسيون بتأثير الإسلام، إلا أن علماء الاجتماع الفرنسيين، الذين تجاهلت لجنة ستازي أصواتهم لمصلحة آراء فلاسفة ومؤرخين شديدي العلمانية — كما أوضح بوين — أشاروا أكثر من مرة إلى أن الانعزال والتفتت المرتبطَين بالسكان المهاجرين المسلمين في فرنسا ليس لهما علاقة تذكر بالتزامهم (شديد التباين) بالإسلام. فالسبب الحقيقي وراء الانعزال — كما رأينا — يكمن في سياسة الحكومة الفرنسية المتعلقة بتعمُّد تسكين العمال المهاجرين الذين كانت تحثُّهم على المجيء إلى فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية في أحياء كبيرة فقيرة أو في مناطق صناعية محصورة لم تُبذل فيها أي محاولة لإشراكهم في الثقافة الفرنسية السائدة. وفي الواقع بُذِل جهد واعٍ لتعليم الأطفال «لغاتهم وثقافاتهم الأصلية» بغرض تيسير عودتهم المرتقبة إلى بلدانهم الأصلية؛ أي إنه كان ثمة محاولة متعمَّدة للحيلولة دون الاستيعاب. وترتب على تأكيد السمة الفردية الذي منع أي جَمْع رسمي للإحصاءات حول مصير تلك الجاليات أنه لم يكن من ضبط أو إدراك رسمي للتمييز العنصري الجسيم، والحرمان ذي الصبغة العنصرية المترتب عليه، الراسخَين في الأطراف الخارجية للمدن.

ويجدر الانتباه إلى نتيجة بالغة الأهمية مترتبة على النقاشات الدائرة في المملكة المتحدة وغيرها من البلاد بشأن التعددية الثقافية ودورها المفترض في إحداث التفتيت: فكما يظهر في حالة فرنسا تحديدًا، لم تكن قوة الدفع الحقيقية وراء تكوين مجتمعات منفصلة هي «التعددية الثقافية»، وإنما التمييز العنصري، الذي عضَّدته السياسات الرسمية وحرَّضت عليه بكل ما أوتِيَت من قوة. وهي قضية أعتزم الرجوع إليها لاحقًا.

وتشير التحليلات مُحكَمة السند لجوان سكوت وغيرها على نحو ضمني إلى أن العنصرية الشديدة المعادية للإسلام شَكَّلَت قيْدًا مزدوجًا على المواطنين الفرنسيين

المسلمي الأصل؛ فمن ناحيةٍ — مسايرةً للأيديولوجية الاستيعابية الرسمية المتصلة بالنظام الجمهوري الفرنسي — يتأتَّى السبيل الوحيد لتمتع الجاليات ذات الأصول حديثة الهجرة بمكانة شرعية في فرنسا عن طريق الاندماج الكامل في الثقافة الفرنسية، إلا أن الإسلام يُنظَر إليه، من ناحية أخرى، على أنَّه يتعارض تعارضًا جوهريًّا لا يتزحزح مع المساواة بين الجنسين (ويُفَسَّر الحجاب على أنه دليل ظاهر على عدم المساواة بين الجنسين). ويُنظَر إلى الإسلام أيضًا على أنه غير فرنسي بالمرة برفضه للعلمانية (على الرغم من وجود مختلف الدول الإسلامية العلمانية القائمة والقبول واسع النطاق لصور العلمانية لدى المسلمين الفرنسيين)، ويتضمَّن ذلك أيضًا افتراضًا قويًّا بأن الإسلام سيظل دائمًا حضارة دُنيا. لذا فإن «أي» تمسُّك بالإسلام يضع الفرد بالتبعية في نصاب غير الفرنسي وغير القادر أبدًا على أن يُستَوعَب أو يندمج على نحو تام وكامل في الثقافة الفرنسية.

ويُلاحَظ بوضوح أن النقاشات الفرنسية نَزَعَت إلى تهميش ما توصَّل إليه علماء الاجتماع الفرنسيون من أن الأسباب التي قدمتها الأقلية المرتدية للحجاب فعليًّا من التلميذات الفرنسيات يصعب تأويلها على أنها رموز ولاء للإسلام الراديكالي أو قبول سلبي بمكانة المرأة المتدنية. وقد حاولت بعض التلميذات الفرنسيات إثبات ذلك بارتداء حجاب يضم ألوان العَلَم الفرنسي الثلاث وكلمة أو أكثر من الإعلان الجمهوري الفرنسي «الحرية والمساواة والإخاء». والحقيقة أن ارتداء الحجاب جزء من عملية أكثر تعقيدًا بمراحل، لعب فيها عجز فرنسا المعاصرة عن إتاحة فرص اجتماعية واقتصادية حقيقية وإحساس بالانتماء لدى سكانها المسلمين دورًا مهمًّا. وهو كذلك جزء من العملية التي يحاول بمقتضاها الجيلان الثاني والثالث من النساء الفرنسيات ذوات الأصول المسلمة إيجاد سُبُل لمواءمة ولائهن للإسلام مع رغبتهن التي لا تقل قوة في الانتماء إلى الثقافة الفرنسية.

لا ريب أن القضايا المتعلقة بمخاوف التفتت الاجتماعي، وإضعاف الثقافة والهوية الوطنيتَين، والتخوُّف من تنامي الإسلام الراديكالي، ليست حِكرًا على فرنسا، فكل الأدلة المتاحة تشير إلى أن ارتداء الحجاب في المملكة المتحدة وألمانيا وهولندا وغيرها من أنحاء أوروبا، وردود أفعال السلطات والشريحة السكانية الأكبر تجاهه، ينطويان على أكثر من مجرد صدى للمخاوف الوطنية ذاتها، ولآثار الوضع الاجتماعي والاقتصادي لمجتمعات الأقليات، وبحث السكان المسلمين نساءً ورجالًا عن صور جديدة للانتماء، لكن في معظم



شكل ٢-١: تلميذات مسلمات فرنسيات يتظاهرن في الشوارع، ويعلنُ حجابُهن عن التزامهنَّ بكلٍّ من الهوية الفرنسية والإسلام.[1]

البلدان الأوروبية الأخرى كانت المواءمة بين حجاب المرأة المسلمة والتقاليد الثقافية الوطنية مسألة أقل إشكاليةً.

ويَتَجَسَّد تشابك هويات الشابات المسلمات اللائي يرتدين الحجاب في مثالين لافتين للنظر؛ أولًا: حالة ريمونا علي وصديقاتها في بريطانيا اللائي يرتدين الحجاب لكنهن معجبات بموسيقى الروك — بدءًا من ليد زيبلين ويو تو إلى ميوز وبون جوفي — ويلقين في الموسيقى تعبيرًا «عن هموم عدم الانتماء، وهو ما تتفهمه النساء المحجبات»، لكنها تضيف أن ذلك يجعلهن أكثر ثقةً في «بريطانيتهن». ثم نجد أيضًا أسماء عبد الحميد في الدنمارك، التي تبلغ من العمر ثمانية وعشرين عامًا، وهي محجبة، ونائبة بمجلس المدينة، وتصف نفسها بمناصرة النسائية والديمقراطية والاشتراكية، ولديها أصدقاء مثليون، وتعارِض عقوبة الإعدام وتؤيد الحق في الإجهاض. فهي — كما تصفها إحدى الصحف — «إسكندنافية وأوروبية متسامحة»، لكنها ترفض مصافحة الرجال لأسباب دينية. وفي أكثر الحركات علمانية وديمقراطية في الشرق الأوسط لعام ٢٠١١، لعبت النساء المحجبات من جميع الأعمار دورًا بارزًا في المطالبة بالحريات السياسية والتمثيل الشعبي. فكما يقولون: إنه لأمرٌ يثير علامات استفهام كثيرة.

هوامش

(1) Charles Platiau/Corbis.

الفصل الثالث

هل أوجدت التعددية الثقافية أحياءً للأقليات و«معايش متوازية»؟

(١) أعمال شغب وتقارير وإرهاب: ٢٠٠١ وما بعدها

كان صيف ٢٠٠١ وخريفها مصيريَّيْن، وقد يرى البعض أنهما كانا بمنزلة ضربة في مقتل للتعددية الثقافية في بريطانيا وباقي أنحاء أوروبا؛ فقد شهدت أشهر مايو ويونيو ويوليو لعام ٢٠٠١ اضطرابات مدنيَّة عنيفة في «مدن المصانع» بشمال إنجلترا (سُمِّيَت بهذا لأنها كانت بها مصانع نسيج مزدهرة في الماضي) وهي مدن بيرنلي وأولدهام وبرادفورد، فاندلعت حروب الشوارع بين شباب آسيويين بريطانيين؛ معظمهم من المسلمين وذوي الأصول الآسيوية الجنوبية، وشباب بيض؛ أكثرهم من المنتمين إلى الحزب الوطني البريطاني اليميني المتشدد، والشرطة، ودمَّرَت القنابل الحارقة بنايات عدة، كان منها في أولدهام الحانة المسماة على سبيل المفارقة «عِش ودع غيرك يعش»، فضلًا عن منزل نائب رئيس البلدية الآسيوي.

فأمرت الحكومة البريطانية فورًا بإجراء سلسلة من التحقيقات الرسمية في الاضطرابات وأنشأت لجنة خاصة تابعة لوزارة الداخلية لمتابعة التحريات، وتنسيق النتائج المستخلصة منها وتأدية وظيفة الجهاز الاستشاري. أما برادفورد فقد شرعت بالفعل في تحرياتها الخاصة تحت إدارة سير هيرمان أَوْسيلي قبل وقوع الاضطرابات، نظرًا لتعرُّضها لاضطرابات في عام ١٩٩٥. وقد نُشِر تقرير أوسيلي أولًا، في صيف ٢٠٠١، مما استتبع في رأيي أن حيثيات تحرياته والنتائج المستخلَصَة منها خلَّفت على الأرجح تأثيرًا لا داعي له على إطار التحريات الأخرى وعلى نَهْج الحكومة المركزية إزاء المجموعة الكاملة من القضايا التي نشأت عن الاضطرابات. فكما أشار أوسيلي في مقدمته لتقرير

برادفورد، فقد تلقَّى فريق «المراجعة العرقية» الذي قاده أوسيلي تعليمات بالتحري عن سبب «تفتُّت المجتمع من الناحية الاجتماعية والثقافية والعرقية والدينية» في برادفورد؛ أي إن «المشكلة» كانت قد تحددت بالفعل قبل الشروع فعليًّا في أي تحقيقات جادَّة، وهي: «تفتت المجتمع»، وهو مصطلح استُخدم بالتبادل مع «تمزُّق المجتمع». وُعرِّف «الانعزال الذاتي» بدوره باعتباره عاملًا مُسَبِّبًا رئيسيًّا قبل بدء التحقيق. وطُلِب إلى فريق المراجعة العرقية أيضًا أن يقدِّم المشورة بصدد معالجة التمييز العنصري وتعزيز تكافؤ الفرص. وما كان من التحريات المعنية بأولدهام وبيرنلي — إضافة إلى مراجعة مستقلة بقيادة تيد كانتل — إلا أن تضع في اعتبارها معطيات تقرير برادفورد والاستنتاجات التي توصَّل إليها، وكذلك كانت تحريات برادفورد وسائر التحريات الأخرى تعمل تحت مظلة تقرير ماكفيرسون المعني باغتيال المراهق الأسود ستيفن لورنس في جنوب لندن الذي كشف العنصرية المؤسسية المتأصلة لدى الشرطة، وأصدر حزمة من التوصيات واسعة النطاق من أجل معالجة العنصرية والقضايا المتصلة بها.

إلا أن فِرَق المحققين كانت أيضًا على دراية كاملة بأنها تواجه مجموعة مُرَكَّبَة من الظروف. وبصفة عامة، بالرغم من بعض التباينات الحتمية في مدى التوكيد، ظهرت عدة أفكار رئيسية مشتركة في محاولات تلك الفرق إبراز الخلفيات الجوهرية والدوافع الأكثر التصاقًا بالاضطرابات، وكما سنرى، هُمِّشَت العديد من تلك القضايا فيما بعد حين شرَعَت الحكومة المركزية في صياغة استراتيجية للحيلولة دون وقوع اضطرابات في المستقبل.

كانت التقارير المتعلقة بالاضطرابات محورية في تمهيد الطريق أمام تكوين نقد مستدام للتعددية الثقافية بمجرد بدء رد الفعل العنيف ضدها؛ لذا فمن المهم دراستها بمزيد من التفصيل، ومتابعة تطور السياسات الحكومية والفكر الشعبي؛ إذ طفقا يستوعبان نتائج التقارير وتوصياتها ويفسِّرانها ويعدِّلانها في صورة هجمة على التعددية الثقافية.

أشارت جميع التقارير إلى الأثر المدمر الذي خلَّفه الابتعاد عن التصنيع على مستويات التوظيف والفرص الاقتصادية، مع ارتفاع مستويات البطالة والفقر الآسيوية بصفة خاصة، الذي يُعزى في جزء منه إلى قلة السياسات المنهجة التي تتبعها السلطات المحلية بهدف توظيف الأقليات العرقية. وقد ساهم ضياع صناعة النسيج جزئيًّا في وقوع جميع الدوائر (الأحياء) التي تعرضت للاضطرابات المدنية ضمن نسبة الـ ٢٠٪ الأكثر

حرمانًا في البلاد، ووقعت بعض المناطق بأولدهام وبيرنلي ضمن أفقر ١٪. فالابتعاد عن التصنيع أسفر عن حرمان مشترك لدى البيض والآسيويين، وتعرَّضت مجتمعات الأقلية الآسيوية أيضًا لعنصرية شخصية مطَّردة من جيرانها البيض، وعنصرية مؤسسية من المجالس الحَضَرية الحاكمة التي ميَّزت ضد الآسيويين وعزلتهم في مناطق سكنية بعينها وأشكال محددة من المساكن (أدان تحقيق أجرته لجنة المساواة العرقية إبان تسعينيات القرن العشرين سياسات مجلس أولدهام الإسكانية باعتبارها عنصرية)، وتحرُّش الجبهة الوطنية اليمينية المتشددة بهم. وكثيرًا ما أسهم الوكلاء العقاريون المحليون في «ارتحال البيض» ببث الذعر في قلوبهم وحملهم على الانتقال من المناطق لدى بدء الآسيويين في شراء مساكن بها، مؤججين مخاوف هبوط أسعار المساكن؛ لذا كانت المناطق السكنية والمدارس آخذة في التحول إما إلى بيضاء تمامًا أو آسيوية تمامًا.

وقد استتبع زوال مجالس المساواة العرقية المحلية أن السكان لم يعد لديهم من يلجئون إليه طلبًا لأخذ المشورة بشأن التمييز، ولم يُبذَل جهد حثيث لتحسين العلاقات المجتمعية. ووفقًا للتقارير، فقد عمد كلا المجتمعَين إلى «الانعزال الذاتي»، مما أسفر عن انقسام ثقافي حاد بين الآسيويين والبيض، لم يدع مجالًا كبيرًا للتعامل بينهما، وقد خلَّف ذلك بدوره جهلًا ومخاوف مبالغًا فيها لدى كلٍّ منهما تجاه الآخر. وبصفة خاصة كان ثمة خرافات متواترة ومؤذية تتعلق بحصول الآسيويين أو البيض — وعادةً الآسيويون — على حصة جائرة من موارد الحكومة المحلية. وجاءت تلك الخرافات في أغلب الأحيان نتيجة عملية مزايدة تنافسية وُضِعَت بموجبها المجتمعات بعضها في مواجهة بعض، مما ولَّد مشاعر استياء حتمية.

كانت عملية المزايدة قائمة على المناطق، معزِّزةً التقسيمات المكانية بين المجتمعات التي تطورت، نتيجة أنماط استقرار ناجمة عن عمليات هجرة سابقة، إلى مناطق توفر الوظائف والسكن للأقليات العرقية الوافدة، وذلك قبل نشأة تصوُّرات التعددية الثقافية. وتشير التقارير إلى أن وسائل الإعلام زادت الموقف سوءًا بنزوعها إلى التركيز المجحف على التمويل المخصص للمناطق الآسيوية مع التقليل من شأن الأموال الممنوحة لمناطق الأغلبية البيضاء، وهي تغطية انتقائية عضَّدت الجبهة الوطنية في بث المزيد من مشاعر الاستياء والعدائية لدى السكان البيض، ولاقت الشرطة تخوينًا باعتبارها جائرة، لا سيما لدى الآسيويين، وأيضًا لدى البيض الذين شعروا أن الآسيويين كان يُسمَح لهم بالإفلات من العقاب عند ارتكاب المخالفات؛ لأن تشريعات العلاقات العرقية كانت تكبِّل الشرطة.

وألمحت التقارير إلى أن الشرطة، بالتواطؤ مع وسائل الإعلام في كثير من الأحيان، كثيرًا ما فاقمت التوترات بتسليط الضوء على هجمات الآسيويين على البيض وإبعاده عن العنف والتحرش الروتيني المُوَجَّهَيْن ضد الآسيويين (على سبيل المثال: إلقاء القمامة في الفناء الخلفي للآسيويين، وهو ما كان شائع الحدوث).

ووفقًا للتقارير، فإن الاضطرابات الفعلية، التي وقعت انطلاقًا من هذه الخلفية، استدعتها مجموعة من الأحداث المحلية؛ مثل استخدام العنف ضد سائق سيارة أجرة آسيوي، أو إطلاق شائعات متعلقة باقتحام وشيك أو مسيرات فعلية للجبهة الوطنية داخل المناطق الآسيوية، أو المنافسات المزعومة بين العصابات البيضاء والآسيوية المتناحرة الضالعة في تجارة المخدرات، وما إلى ذلك. ومن المفروغ منه أن المشاركين في الاضطرابات كانوا شبابًا من مجتمعات باكستان والبنغال والبيض، وإن كان الدور الجليُّ الذي اضطلعت به أشكال الذكورة في التحريض على العنف لم يَرِد ذكره في التقارير بالمرَّة.

إذن بينما أدركت التقارير بوضوح تعددية الأسباب المحيطة بالأحداث ونصحت بإجراء المزيد من البحث والتحقيق، اعتبرت تمزيق المجتمعات المحلية القضية الرئيسية المتضمَّنة التي ترتب عليها أنْ سَلَك الآسيويون والبيض آنئذٍ ما سماه تقرير كانتل «معايش متوازية»، لا تنطوي إلا على القليل من الحوار المجتمعي والكثير من العداء المجتمعي الذي تفاقم بسبب انعدام القيادة المحلية الملائمة من جانب المجالس وقيادات المجتمع المحلي.

وذكرت التقارير المستويات غير اللائقة لإجادة اللغة الإنجليزية — لا سيما لدى العرائس الجدد والجيل الأكبر سنًّا — باعتبارها عوائق، إلا أن تقريرَيْ أولدهام وبرادفورد أثنيا كذلك على الآسيويات الشابات لتزعُّمهن مشروعات تضمَّنَت تفاعلًا بين المجتمعات وتبادلًا للخبرات.

(٢) «التعددية الثقافية» لم تتسبب في الانعزال وأعمال الشغب؛ هذا أمر مؤكد رسميًّا

لطالما سيقَت الاضطرابات المدنية لصيف ٢٠٠١ دليلًا على إخفاق التعددية الثقافية في بريطانيا، وهو حكم عزَّزه ضلوع مسلمين جنوب آسيويين بريطانيين في تفجيرات إرهابية بلندن في يوليو عام ٢٠٠٥.



شكل ٣-١: شباب بريطاني آسيوي يحتجُّ في الشوارع.[1]

وعلى النقيض من الانطباع الراسخ الآن لدى المخيلة الشعبية والسياسات الحكومية بأن التقارير الرسمية الصادرة بشأن اضطرابات ٢٠٠١ أيَّدت ذلك الحكم، فإن العكس هو الصحيح، حيث تشير قراءة التقارير عن كثب إلى ضرورة إعادة تقييم الموقف المتَّخَذ لاحقًا ضد التعددية الثقافية.

والواقع أن التعددية الثقافية لم يَرِد ذكرها تقريبًا في تقريرَيْ أولدهام وبيرنلي؛ فالاستخدام المباشر لهذا المصطلح جاء في تقرير بيرنلي حيث تحسَّر على **غياب** «أنشطة التعددية الثقافية». واللافت للنظر بوضوح فيما يتعلق بتلك التقارير هو أسفها على الغياب شبه الكامل للتعددية الثقافية ودعوتها إلى تحقيق المزيد منها، بصفة خاصة في مجال التعليم، لكن أيضًا في ممارسات السلطة المحلية، والتغطيات الإعلامية، والممارسات الوظيفية، والمرافق الترفيهية.

وقد وجَّه فريق برادفورد للمراجعة العرقية نقدًا صريحًا للمنهج القومي — الذي ابتكرته إدارات الحزب المحافظ في فترة ما قبل عام ١٩٩٧ كاستراتيجية متعمدة ترمي إلى تهميش مبادرات التعددية الثقافية في المدارس — لفشله في تدريس «الثقافات والمعتقدات المختلفة القائمة بين مجتمعاتنا المتسمة بالتنوع وتعدد الثقافات». وساق الفريق أدلة من نقاشاته تفيد أن الشباب اعتبروا ذلك قصورًا واضحًا في تعليمهم.

رغَّب تقرير أولدهام في بذل المزيد والمزيد من الجهد في سبيل «الاحتفاء بتنوع المدينة» وكيفية «إثراء جماعات المهاجرين المختلفة للحياة الاجتماعية والاقتصادية في أولدهام وإسهامهم فيها»، وذهب أيضًا إلى أنه لا بد من غرس «الاحترام» لدى أهالي أولدهام «لتقاليد الآخرين ووجهات نظرهم»، مصحوبًا «بالمزيد من التثقيف في مجال التوعية الثقافية» و«الاستعداد للإصغاء إلى الرأي الآخر». فهذه مطالب مِلحَّة بتحقيق المزيد من التعددية الثقافية، تتضمن تقييم التنوع الثقافي، والإقرار بإسهامات المهاجرين، وبث التعاطف بين مختلف المجتمعات العرقية.

واستنادًا إلى الدور الرئيسي الذي لعبه التشخيص الخاص بالمدن المكوَّنة من مجتمعات ممزقة، لا يوجد ما يبعث على الدهشة في أن جميع التقارير أوصت بتحقيق المزيد من الاختلاط، وذلك لتصحيح أنماط الانعزال السكني والتعليمي الراسخة. **لكن التعددية الثقافية ليست المسئولة عن نشأة الانعزال والمجتمعات الممزقة.**

تشكِّل فكرة الانعزال «الذاتي» لدى كل من المجتمعَين — الآسيوي والأبيض — فكرة قوية متكررة أيضًا، وأكَّدَت التقارير على وجود أناس في جميع المجتمعات حريصين على تحقيق قدر أكبر من التفاعل والاختلاط بين الطوائف. ومما لا شك فيه أن ثمة أدلة مستقلة — لا سيما من الروايات الصحفية على شاكلة روايات كنان مالك — على أن التمويل القائم على العقيدة، الذي تطالب به الجماعات المحلية، قد زاد فعلًا من تكريس الانقسامات القائمة أصلًا على أرض الواقع في برادفورد وبرمنجهام، وغيرهما من المدن، لكن الأبحاث الأكثر منهجية لفارار وسولوموس وباك تكشف أيضًا عن صورة لعمليات التفاوض وعمليات التعبئة السياسيتين أكثر تعقيدًا مما يمكن ملاحظته من خلال توجيه أي لوم ساذج «للتعددية الثقافية» على حدوث انقسامات بين طوائف المجتمع.

إضافةً إلى ذلك، يكشف الاطلاع على النتائج التي توصلت إليها التقارير أن العنصرية لدى السكان البيض، مصحوبة بتمييز المجالس في تخصيص المساكن، وعنصرية أصحاب العمل، وأنشطة الوكلاء العقاريين، والتغطية الإعلامية المحلية الانتقائية المعادية للآسيويين، اضطلعت بدور أكبر كثيرًا في نشأة الانعزال مما اضطلعت به مقاومة الآسيويين للاندماج والتفضيل الثقافي للعيش ضمن الحدود الضيقة لأحيائهم السكنية الخاصة. وقد جاءت أكثر الرغبة في التفاعل والاختلاط من جانب الآسيويين لا البيض.

وقد «صُدِم» فريق أولدهام بما اكتشفه من عنصرية لدى البيض وأوصى «بضرورة معالجة العنصرية والمواقف العنصرية ... بأقصى سرعة ممكنة». وعن مقاومة الاختلاط،

قال: إنَّ «محاولات المزج بين الأسر الآسيوية والبيضاء في العقارات التابعة للمجلس باءت بفشل محقق، **بسبب الإضرار العنصري بالأسر الآسيوية الوافدة**» (التوكيد من المؤلف).

ويشدِّد تقرير برادفورد أيضًا على أن ساكني الأحياء الفقيرة من البيض لم يتقبَّلوا على ما يبدو أن يكون للمسلمين موضع بالمدينة، وأنهم نأوا بأنفسهم عن «الهوية البرادفوردية». وأعرب التقرير كذلك عن مخاوف كبيرة إزاء التفرقة العنصرية في المجال الوظيفي.

(٣) «السائرون نيامًا نحو الانعزال»: هل تحتوي بريطانيا على أحياء للأقليات؟ وهل نتجت هذه الأحياء عن التعددية الثقافية؟

لا تُحَمِّل أيٌّ من التقارير الصادرة بشأن اضطرابات عام ٢٠٠١ التعدديةَ الثقافية المسئوليةَ عن الأحداث أو العوامل الاجتماعية التي تنطوي عليها، والتي أدت إلى بَذر الانقسامات والعدائية بين المجتمعات. وقطعًا لم يستخدم أيٌّ منها مصطلح «أحياء الأقليات» في وصف «التجمعات» العرقية التي أخبرهم عنها أهل تلك المدن. ومما لا يقل لفتًا للانتباه أن التقارير تضمَّنت اعترافًا بعدم وجود قياسات لدرجة الانعزال القائمة في «مدن المصانع» حتى ذلك الحين، لذا دعت التقارير إلى إجراء المزيد من الأبحاث الممنهجة والوافية لتحديد مدى صحة ظاهرة الانعزال القائم بين المجتمعات.

يرجع تخوف البلاد من «الأحياء» العرقية، لا سيما كمسبِّب للنفور الخطير المتكوِّن لدى الشباب المسلمين، في جزء منه إلى تريفور فيليبس — رئيس لجنة المساواة العرقية آنئذٍ — لما جاء في خطاب ألقاه حَظِي بدعاية كبيرة، وإلى تعليقات أخرى عقب تفجيرات يوليو ٢٠٠٥ التي نفَّذها عدة شباب آسيويين بلندن، فحذَّر من أن بريطانيا معرَّضة لخطر «السير في نومها» نحو الانعزال، وأن «بعض الأحياء في طريقها للتحول إلى أحياء أقليات مكتملة الأركان، ثقوب سوداء لا يطؤها أحد دون خوف ورهبة». وربط ذلك تحديدًا بمخاطر الإرهاب الإسلامي النابع من الداخل بقوله: «تضطرنا توابع أحداث السابع من يوليو إلى تقييم وضعنا ... فنحن في سبيلنا إلى أن نصير أغرابًا بعضنا عن بعض.» وتحدَّث عن «مجتمعات منعزلة» يتزايد نظر أعضائها إلى «قواعد السلوك والوفاء والاحترام التي يتخذها بقيَّتنا مسلَّمًا بها على أنها أمر عفى عليه الزمن». وقد توصَّل إلى

هذه النتيجة المشئومة: «نعلم ما يتبع ذلك: الجريمة والمناطق المحرَّمة والصراع الثقافي المزمن.» وقال إنه يجب على التعددية الثقافية أن تتحمل جزءًا كبيرًا من اللوم؛ إذ إننا:

> ركَّزنا كثيرًا في السنوات الأخيرة على «التعددية» وليس على الثقافة المشتركة بالقدر الكافي. وأبرزنا ما يفرِّقنا ... وسمحنا لقبول التنوع بأن يشتد متحولًا إلى عُزلة فعلية للمجتمعات، يرى بعض المقيمين فيها ضرورة أن تسري عليهم قيم منفصلة.

وقد صارت التعددية الثقافية والانعزال والعنف والإرهاب متصلين بعضهم ببعض بالفعل في المخيلة الشعبية؛ إذ بدأت وسائل الإعلام اليمينية تحديدًا تلك السلسلة الترابطية وأكسبتها تعليقات فيليبس المزيد من الزخم. وفي الدايلي تلجراف، كان مارك ستاين قد أنذر بالفعل بالنتيجة التي توصَّل إليها فيليبس بادعائه أن «التفجير الانتحاري الحقيقي هو **التعددية الثقافية**» (١٩ يوليو ٢٠٠٥).

إلا أن تقارير عام ٢٠٠١ كانت قد ألهمت بالفعل دراسة جادة أجراها علماء الجغرافيا والديموغرافيا والاجتماع الحضريين بالجامعات البريطانية، مثل: ديبورا فيليبس في ليدز، وسيري بيتش في أكسفورد، ولودي سيمبسون ونيسَّا فيني في مانشستر، وغيرهم، وأكثرهم كانوا يبحثون في تلك القضايا أيضًا قبل وقوع الاضطرابات بفترة طويلة.

اتضح تقريبًا أن جميع التأكيدات الواردة في تقارير عام ٢٠٠١ بصدد «الانعزال» — التي تكررت في تقارير ووثائق سياسات أخرى صادرة عن الحكومة — ومن ثم الأدلة المفترضة التي تستند إليها الهجمات اللاحقة على التعددية الثقافية، مجرد خرافات وفقًا للاستنتاج المنهج الذي خرج به فيني وسيمبسون. وفيما يلي بعض الاستنتاجات ذات الصلة التي استمدَّاها من أدلة أبحاثهما وغيرها من الأبحاث:

- لا وجود لأحياء خاصة بالأقليات في بريطانيا، وتحركات السكان تفرز قدرًا أكبر من التنوع في المناطق المحلية لا قدرًا أقل. فبريطانيا لا «تسير في نومها نحو الانعزال». وبرادفورد، التي أُعرِب إزاءها عن أولى مخاوف الانعزال، هي نموذج نمطي لسائر البلاد، حيث استقر مهاجرو جنوب آسيا والجزر الكاريبية وغيرهم من المهاجرين. فحتى في أكثر المناطق آسيويةً، يكون أكثر من ٢٥٪ من السكان بيضًا.

- وفي حين أنه كان ثمة تزايد للسكان من الأقليات داخل الدوائر التي يمثلون أغلبيتها، فقد نتج ذلك عن النمو الطبيعي لا الهجرة الجديدة.
- السكان من الأقليات آخذون في الخروج من دوائر هيمنتهم السابقة، متجهين إلى مناطق أخرى من المملكة المتحدة؛ فالسكان من الأقليات الخارجين أكثر من الداخلين إلى تلك الدوائر. ويضفي وصول مهاجري أوروبا الشرقية وأفريقيا تنوعًا أكبر على المناطق؛ إذ تنخفض السيطرة الآسيوية.
- بوضع «ارتحال البيض» في إطار زمني أطول، نجده خرافة أيضًا. فقد دأب السكان البيض على الانتقال إلى مناطق تركز الأقليات في ليستر وبرادفورد ولامبث وولفرهامبتون ومانشستر وغيرها من المناطق، في حين أخذ السكان من الأقليات العرقية في الخروج منها. وإضافةً إلى ذلك، بصفة عامة تنتقل الجماعات كلها بمرور الوقت من المدن الصناعية التي تعاني الكساد إلى الوظائف أو السكن الأفضل في غيرها من المناطق.
- يتمتع البيض بأعلى نسبة تركُّز عرقي، وليس في هذا ما يثير الدهشة، علمًا بأن ستة من كل سبعة مقيمين في بريطانيا يكونون من البيض. فالشخص الأبيض العادي يقطن في دائرة يمثِّل البيض ٩٠٪ منها، وفي المقابل، يقطن الباكستاني العادي في بريطانيا في دائرة يمثل الباكستانيون ١٧٪ منها.
- نسبة المسلمين المتهمين بارتكاب جرائم إرهابية ليست أعلى في المناطق التي تحتوي علي العديد من المسلمين مقارنةً بالمناطق التي تحتوي على القليل منهم. إذن فالمفهوم القائل إنَّ المسلمين الراديكاليين منعزلون ويميلون إلى العيش مع غيرهم من المسلمين والدراسة معهم ليس صحيحًا.
- في حين تتضمن العديد من المدارس أعدادًا كبيرة من الأقليات العرقية، يغلب البيض على أكثر تلك المدراس قطعًا؛ وذلك ببساطة لأن البيض يشكِّلون غالبية السكان. ولا توجد أدلة على أن اختيار المدرسة يزيد الانعزال. وفي حين ظهر انعزال عرقي متزايد في بعض المناطق، يعزى ذلك إلى زيادة عدد السكان من الأقليات العرقية. وقد أحدث الدخل زيادةً في الانعزال أكبر مما فعل الانتماء العرقي.
- إضافةً إلى ذلك، توضِّح الأبحاث أن الآباء من الأقليات العرقية يعربون عن تفضيلهم إلحاق أطفالهم بالمدارس المختلطة عرقيًّا. والشابات الآسيويات

حريصات إلى حد بعيد على تنشئة أطفالهن في مناطق مختلطة، ومحاولةً منهن ضمان ذلك، يمِلْنَ إلى شراء المنازل في الضواحي.

- تُناقِض الأدلة المتوافرة الرأي الذي يؤمن به الكثيرون القائل بزيادة تقيُّد جماعات الأصدقاء التي ينتمي إليها الشباب بجماعة عرقية واحدة. وتحديدًا ثمة اختلاط متزايد لجماعات الأصدقاء بين الأقليات العرقية البريطانية المولد.
- إحدى الأقليات العرقية الأسرع نموًّا هي الجماعة «المختلطة»، التي تكشف ميلًا مميزًا لدى المواطنين البريطانيين من مختلف الانتماءات العرقية إلى التزاوج بينهم. ومما يدعو إلى الدهشة أن المسلمين الآسيويين والسيخ والهندوس يتزوجون من خارج مجموعاتهم بنفس معدَّل المسيحيين البيض.
- وكما أشارت تقارير عام ٢٠٠١ — وهو ما تؤكده استطلاعات الآراء — بصفة عامة يكون البيض أقل استحسانًا للانخراط مع الأقليات العرقية والاختلاط بها و«الاندماج» معها فعليًّا عن العكس، ومن ثم تنشأ الدعوة إلى زيادة التأكيد على الاحتفاء بالتنوع.
- إحدى النتائج الرئيسية التي توصل إليها فيني وسيمبسون مفادها أنَّه «من الواضح أن تبني أجندة استيعابية تقصر المسئولية عن الاندماج على الأقليات ليس خيارًا مقبولًا»، على الرغم من أن هذا هو بالضبط المنحى العام لغالبية المبادرات الحكومية الأخيرة (المزيد عنها فيما بعد).

ويبدو أن الأدلة تشكك في فكرة تنامي الانعزال العرقي في المدن البريطانية. فمن المفروغ منه أنه لا يُعقل إطلاقًا أن تُلام التعددية الثقافية على شيء لم يحدث في الأساس.

إلا أن كارلينج، وكذلك فيليبس، انتقدا بعض جوانب النتائج التي توصل إليها فيني وسيمبسون؛ فيشير الأول إلى أننا ينبغي ألا نسقِط من حساباتنا تمامًا مفهوم الانعزال الذاتي لدى جاليات برادفورد الجنوب آسيوية ذات الأصول الباكستانية، التي تدفعها الرغبة في الإبقاء على الصلات، وانتهاز فرص ارتياد المساجد، والتسوق، وروابط القربى، وهكذا، وهي عملية يُتَوَقَّع إلى حد ما أن تستمر. ويشير كذلك إلى أن عملية «ارتحال البيض» حقيقية، وإن اختلطت بتطلعات الطبقة الوسطى فضلًا عن الرغبة في الابتعاد عن «المهاجرين». وتوضح ديبورا فيليبس أن ثمة ارتحالًا آسيويًّا من الطبقة الوسطى، ينطوي على انتقال أعداد كبيرة إلى الضواحي، وأيضًا كثيرًا ما ينتقل السيخ والهندوس والمسلمون إلى مناطق مختلفة، مُكَوِّنين مناطق محصورة قائمة بذاتها في الضواحي، على

الرغم من عدم وجود أدلة على ارتباط التعددية الثقافية بهذه العمليات التمييزية بأي شكل من الأشكال.

إذن فالفصل بين الجنوب آسيويين والبيض مسألة مستمرة سواء وجدت أحياء الأقليات بالمعنى الحرفي أم لا، ولا يتوافر لنا سوى القليل من المعلومات عن نوعية العلاقات بين المجتمعين، حتى حينما يعيش أحدهما على مقربة من الآخر، لا نعلم درجة التفاعل وحسن الجوار و«العِشرة» — وهو مصطلح اكتسب بعض الرواج مؤخرًا — القائمة بينهما، وإلى أي درجة يكون التعايش على مضض هو القاعدة، ومُعدًّا للتحول إلى مواجهة في ظل أي استفزاز حقيقي أو تصوُّري.

أما ما يدعو إلى التفاؤل أكثر، فهو إشارة كارلينج إلى العديد من المبادرات السارية حاليًّا في برادفورد التي تعمل على تقريب المجتمعات المختلفة معًا على نحو بنَّاء، وسوف أتعرَّض لبعضها بالمناقشة في الفصل القادم.

تتألف السياسات المفضلة من طرف سيمبسون وفيني من تناول قضايا الإسكان وفرص العمل لدى جميع المجتمعات، على فرض أن القضاء على الحرمان المادِّي يحتل أعلى مرتبة من الأهمية.

في هذه الحالة تحديدًا، يمكن اتهام سيمبسون وفيني بالسذاجة المثيرة للدهشة؛ فالعلاقة بين الحرمان المادي والعنصرية هي علاقة مركَّبة، وليس ثمة ارتباط مباشر بينهما، ويشير كارلينج كذلك إلى أن العديد ممن صوتوا للحزب الوطني البريطاني الصريح العنصرية في برادفورد جاءوا من مناطق ميسورة الحال.

وفي حين تحظى العديد من حجج سيمبسون وفيني بقوة لا يستهان بها، يبدو أنهما استخفَّا بقدر الحاجة إلى تعامل السياسات مع العلاقات العرقية باعتبارها علاقات عرقية لا مجرد مسائل تتعلق بعدم المساواة والحرمان المادي، فمن السهولة بمكان أن يُغَضَّ الطرف عن تلك الاعتبارات بوصفها «مجرد اعتبارات ثقافية»، لكنها لن تختفي بمجرد تحسين فرص المعيشة لدى المجتمعات كافة، وإن كان ذلك أمرًا مستحسنًا للغاية.

لكن بصرف النظر عن الاعتراضات التي قد تثار، تشير تقارير عام ٢٠٠١ وما سبقها وما تلاها من أدلة إلى أننا نواجه الآن في بريطانيا موقفًا يتوافر لدى السكان البيض فيه تحديدًا استيعاب ضئيل في المتوسط لمعتقدات الأقليات العرقية وأسلوب حياتها، وهم سهلو التأثر بالخرافات التي تروِّجها وسائل الإعلام الشعبية واليمين المتشدد، وما زالوا فعليًّا أكثر تحرجًا من الاختلاط بالأقليات العرقية والانخراط معها. ومن المرجَّح أن

تُتداول خرافات بشأن السكان البيض في أوساط الأقليات العرقية، إلا أن الحياة في مجتمع بريطاني، وتَلَقِّي تعليمٍ بريطانيٍّ، والانخراط في الثقافة الشعبية البريطانية، وتطوير هويات مختلطة ومركَّبَة وتوفيقية وتعددية، وبعضها متصل ببعض، يستتبع — كما سنرى — ضآلة احتمال الرفض الساذج والجاهل لكل ما هو «بريطاني أبيض». وإنَّ الهويات البريطانية البيضاء في طور التحوُّل بدورها، لا سيما لدى الشباب، وهو ما يعني بلا شك أن أي مبادرات جديدة في مجال «التعددية الثقافية» بأشمل معانيها سيتعين عليها أن تأخذ في حسبانها أشكال التنوع الثقافي القائمة التي تختلف كثيرًا عن فترة تسعينيات القرن العشرين.

وكما سنرى في الفصل القادم، فإن انعزال الطبقات الاجتماعية، وتكوين الأحياء المنغلقة على نفسها، وتعطيل الحراك الاجتماعي، كلها عوامل مهمة تؤثر في ترابط المجتمعات المحلية.

إلا أنه قبل التصدي للمسائل العسيرة المحيطة بمستقبل التعددية الثقافية، فإننا في حاجة إلى توجيه انتباهنا إلى ما كان يجري للتعددية الثقافية في القارة الأوروبية.

(٤) التعددية الثقافية من منظور مقارَن: الدروس المستفادة من فرنسا وهولندا

بحلول أواخر تسعينيات القرن العشرين، كان البعض في فرنسا — من المثقفين في الأساس — قد بدءوا يطالبون بإعادة التفكير في النموذج الاستيعابي السائد في البلاد، الذي يتضمن «دمج» المهاجرين؛ ذلك النموذج الذي رفض فعليًّا أي اعتراف بالمطالب الثقافية، ومن ثم لم يتقبَّل وجود «أقليات عرقية». كان آلان تورين واحدًا ضمن مجموعة صغيرة، وإن كانت متنامية الحجم، قالت إن الفرنسيين في حاجة لاستعارة بعض عناصر التعددية الثقافية السائدة في بريطانيا وأمريكا الشمالية.

لكن اضطرابات عام ٢٠٠١ في بريطانيا بدا وكأنها أظهرت ضلال تلك المطالب، على أقل تقدير؛ فقد اعتبرها الكثيرون في فرنسا دليلًا على الفشل الذريع للتعددية الثقافية «الأنجلو ساكسونية» وعلى التفوق البالغ لأسلوب الدمج السائد في فرنسا في احتواء المهاجرين غير الأوروبيين. ومثَّلت أحداث الحادي عشر من سبتمبر وأحداث السابع من يوليو (٢٠٠٥) في بريطانيا مسامير إضافية في نعش مطالب التعددية الثقافية في فرنسا، حين بدأ البريطانيون أنفسهم يشعرون بالذعر لانعدام «الترابط الاجتماعي»، وطفقوا يتراجعون بحماس عن أوجه التزامهم السابق بالتعدد الثقافي.

إلا أن الطمأنينة الفرنسية سرعان ما أَخَلَّت بها أحداث خريف ٢٠٠٥، حين شهدت ضواحي باريس وما يربو على ٢٥٠ بلدة أخرى أعمال شغب خطيرة، كان أغلب القائمين بها شبابًا ينتسبون إلى أصول مهاجرة، ولم تكن تلك هي المرة الأولى، ففي الفترة ما بين عامَيْ ١٩٨١ و٢٠٠٣، شهدت البلدات الفرنسية اضطرابات مشابهة أصغر أو أكبر، أكثر من اثنتي عشرة مرة. وكان الاستياء من مضايقات الشرطة أو المواجهات معها عادة هو المحرِّك لها، وأسفرت عن ليالٍ من إحراق السيارات والهجوم على مبانٍ رسمية، تضمنت في ٢٠٠٥ مدارس وصالات رياضية ومباني البلدية، مما كان مؤشرًا للعداء المُستَشعَر تجاه المؤسسات الفرنسية الرسمية. وكانت تلك أسوأ الاضطرابات التي شهدتها فرنسا منذ الأحداث الشهيرة لمايو ١٩٦٨.

فإذا بمن كانوا يلومون التعددية الثقافية بغطرسة على الاضطرابات التي وقعت في المدن البريطانية يجدون أنفسهم أمام معضلة حقيقية؛ ففرنسا — كما رأينا — لم يكن لديها رسميًّا «أقليات عرقية»، ولم يسبق لها أن تبنَّت رسميًّا سياسات التعددية الثقافية قط، وتكاد الحوارات العامة لا تتحدث صراحةً أبدًا عن العرق أو العلاقات العرقية أو مسألة العنصرية، وأشار الخطاب العام الفرنسي بكل بساطة إلى «مشكلات في المناطق الحَضَرية»، إلا أن المتورطين الأساسيين في الاضطرابات كانوا بوضوح شبابًا فرنسي المولد، ينحدر من أصول شمال أفريقية أو أفريقية من جنوب الصحراء الكبرى، مُضطَهَدًا بشدة، تمامًا مثلما تضمنت اضطرابات بريطانيا إلى حد بعيد شباب الأقليات العرقية (إثر استفزاز من الشباب الأبيض اليميني المتشدد وقتال معهم).

وفي حين أن الدولة الفرنسية كانت دائمًا ما تتجنَّب جمع الإحصاءات على أساس الانتماء العرقي، وأنه لم يكن ثمة رصد رسمي للتمييز ضد المهاجرين المنتسبين إلى أصول غير أوروبية وذرياتهم، فقد دأب علماء الاجتماع وغيرهم — لا سيما عندما نبَّهتهم سلسلة من الاضطرابات على مدار تسعينيات القرن العشرين — على إجراء أبحاث منتظمة بشأن تلك المسائل تحديدًا. وفي أعقاب خريف ٢٠٠٥، والاضطرابات الأخرى لعامَيْ ٢٠٠٧ و٢٠٠٩، صار الكثير من المعلومات ذات الصلة متاحًا للعامة الآن.

وقد أسقط نيكولا ساركوزي، حين كان وزيرًا للداخلية في ٢٠٠٥، شباب المجمعات السكنية في الضواحي من حسابه باعتبارهم حثالة، ونظر إلى الاضطرابات على أنَّها مجرد سلوك إجرامي. وفي تناقض صارخ، ألقى جهاز الاستخبارات الداخلية الفرنسي بمسئولية الاضطرابات على عاتق التفاوت الاجتماعي والإقصاء.

ومنذ ثمانينيات القرن العشرين، أحدث الابتعاد عن التصنيع الذي لحق بجميع المدن الأوروبية الغربية — بما في ذلك «مدن المصانع» البريطانية — ضررًا بالغًا بمراكز الصناعة الفرنسية أيضًا، تحمَّل المهاجرون وأبناؤهم بمقتضاه العبء الثقيل للبطالة وتدهور ظروف السكن والمرافق الحَضَرية في الضواحي الخارجية. وكانت معدلات البطالة وسط الشباب ذوي الأصول الشمال أفريقية آخذة في الارتفاع بصورة مقلقة، وكما أشار أليك هارجريفز، كانت دراسة رائدة في أوائل تسعينيات القرن العشرين (الحراك الجغرافي والاندماج الاجتماعي) قد كشفت بالفعل أن معدل البطالة لدى الجيل الثاني من الجزائريين البالغين من العمر ما بين ٢٠ و٢٩ عامًا بلغت نسبة مذهلة، هي ٤٢٪ للرجال و٤٠٪ للنساء. وعلى مدار تسعينيات القرن العشرين، ارتفعت البطالة أكثر فيما سُمِّيَ «المناطق الحَضَرِيَّة الحساسة»، التي تُمَثِّل الأقليات العرقية فيها تمثيلًا مفرطًا. وفي عام ٢٠٠٤، أرسل باحثون من جامعة باريس، في دراسة لاختبار التمييز في مجال التوظيف، سِيَرًا ذاتية من مقدِّمي طلبات عمل وهميين إلى أكثر من ٢٠٠ صاحب عمل فرنسي، فلقيت السير الذاتية ذات الأسماء الفرنسية الكلاسيكية أكثر من خمسة أمثال الردود الإيجابية التي لقيتها نظيراتها ذات الأسماء الشمال أفريقية، على الرغم من أن كلتيهما أدرج مؤهلات متطابقة. فحسب قول هارجريفز:

> لِما يربو كثيرًا عن عقد من الزمان، بلغت بطالة الشباب من الأقليات الظاهرة ارتفاعًا أفقد العديد من الشباب — الذين تنحدر أصولهم من المغرب العربي [شمال أفريقيا] وأفريقيا جنوب الصحراء الكبرى والجزر الكاريبية — الأمل في العثور على وظائف ثابتة يومًا.

وقد خرج سخطهم، مصحوبًا بغضبهم من التمييز، عن نطاق السيطرة مرات عدة، لكن أكثرها لفتًا للنظر كان في خريف عام ٢٠٠٥.

لم يكن الشباب من الأصول المهاجرة غير الأوروبية يشككون في نموذج الاندماج الفرنسي أو نموذج المواطنة الجمهوري الاستيعابي، فجميع المقابلات التي أجراها معهم علماء الاجتماع والتي ذكرها دوبريه وهارجريفز وموشيلي وغيرهم أكَّدت أن ما طالبوا به كان الوفاء بوعود المساواة في المعاملة التي تضمنتها الفكرة الفرنسية عن المواطنة، والتي حُرِموا منها بسبب التمييز السافر في سوق العمل والتحرُّش الاستفزازي من جانب الشرطة. فالشباب المتورطون في الأحداث لم يكونوا مناصرين شرسين للتعددية

الثقافية، ولا جهاديين إسلاميين أغضبهم عدم الاعتراف بهويتهم الثقافية، فالواقع أن الأبحاث التي أُجريَت على أولئك الشباب الفرنسي ما فتئت تؤكِّد أنهم يعرِّفون أنفسهم بوصفهم فرنسيين، أولًا وأخيرًا، ولا يكنُّون الكثير من الولاء للبلدان التي هاجر منها آباؤهم وأجدادهم (لا يتحدث العربية فعلًا سوى نسبة قليلة من ذوي الأصول الشمال أفريقية، وإنْ كان الخطاب العام واليومي يشير إليهم بوصف «العَرَب» ويرفض الإقرار بفرنسيتهم)، وقطعًا لم يكونوا مجرمين فاقدي عقل عاكفين على التدمير بلا هدف، فالعديد منهم كانوا هم الخريجين الذين يعانون ضِعف مستوى البطالة التي يعانيها حاملو الأسماء الفرنسية الصميمة، وفق دراسة أجرتها جامعة باريس.

ومن ثم كان نعت ساركوزي إياهم «بالحثالة» وتهديده «بتطهير الضواحي باستخدام مضخات الغسيل بالضغط» بالغَي الإهانة والاستفزاز، وقد جانب الاستجابة السياسية للدولة الفرنسية الصواب بذات القدر؛ إذ تضمَّنت تغليظ ممارسات الشرطة التي كانت قمعية بالفعل — متخليَّة بذلك عن تجارب رائدة في الماضي تضمنت المساهمة المجتمعية في أعمال الشرطة — وطرح قواعد أكثر صرامة للهجرة، بدأ عملها بالفعل إبان الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين، استجابةً إلى حد ما لمكاسب الجبهة القومية شديدة المعاداة للمهاجرين.

وفي خطوة ترددت أصداؤها في باقي أنحاء أوروبا، طرح الرئيس ساركوزي قوانين «دمج» جديدة، تتضمن «عقد الترحيب والاندماج» للمهاجرين الذي تَطَلَّب أن يحافظوا على «قوانين فرنسا وقيمها»، وأن يحضروا دَوَرَات لغوية ومدنية. واستنادًا إلى مستوى الاندماج الثقافي المتحقق بالفعل لدى أولئك المقيمين في الضواحي، تبدو تلك اللوائح الجديدة، كمثيلاتها في المملكة المتحدة، غير لائقة إلى حد بعيد.

إلا أن الفرنسيين شرعوا بدورهم في اتخاذ خطوات وَجِلَة في اتجاه المزيد من التعددية الثقافية، بالرغم من بقاء ذاك المصطلح مُحَرَّمًا في الخطاب العام الفرنسي. واكتسبت مطالبات علماء الاجتماع وغيرهم من الباحثين في تسعينيات القرن العشرين بإجراء إحصاءات رسمية عن الأقليات العرقية وتوفير صور من الرصد العرقي لتعقُّب التمييز ضد «الأقليات الظاهرة» زخمًا إضافيًّا بصدور تقرير «المجلس الأعلى للدمج» عام ١٩٩٨، الذي أوصى فعليًّا بإنشاء وكالة مُمَوَّلة من الدولة على غرار اللجنة البريطانية للمساواة العرقية يكون في مقدورها تَقَصِّي حالات التمييز العنصري. وقد أدَّى الأمر الرسمي الصادر عن الاتحاد الأوروبي عام ٢٠٠٠ مطالبًا جميع الدول الأعضاء بإنشاء أجهزة

مستقلة مناهضة للتمييز إلى تأسيس «الهيئة العليا للمساواة ومكافحة التمييز»، وإن حظيت بسلطات وموارد أقل بكثير من لجنة المساواة العرقية (المنحلَّة حاليًّا).

إلا أن حكم هارجريفز على المبادرات الفرنسية الأخيرة هو حكم إدانة؛ فعن سائر الخطابات العامة الجديدة بشأن «التنوع» و«تكافؤ الفرص» التي حلت الآن محل الحديث المطعون في مصداقيته عن «الاندماج»، يقول إنَّه:

> في كل خطوة اتُّخِذَت ضمن التغييرات المتزايدة تدريجيًّا منذ عام ١٩٩٧، كانت المبادرات المناهضة للتمييز التي اتخذتها كلٌّ من حكومات اليسار واليمين الوسطي غير مكتملة المعالِم، وفي وجهة نظر البعض فاترة.

وإنَّ نشر إدارة الإحصاءات الوطنية رسميًّا في نوفمبر عام ٢٠١٠ لأرقام تبيِّن معدلات بطالة أعلى لدى الفرنسيين لآباء من المغرب العربي، وإقرارها بأنَّ التمييز قد اضطلع فيما يبدو بدور كبير في الحرمان الذي يعانيه ذوو الأصول المهاجرة، لَتطورٌ محتمل الأهمية لم يتَّضِح بعد أثره على السياسات المستقبلية.

بَيْد أن اضطرار الفرنسيين إلى الابتعاد عن مفاهيم الاندماج المبسَّطة والاتجاه إلى الاعتراف بالتنوع وتكافؤ الفرص باعتبارهما هدفين عامَّين مهمين لأمرٌ ذو دلالة كبيرة. وقد أُلغِيَت وزارة الهجرة والهوية الوطنية في نوفمبر عام ٢٠١٠ بعد فترة قصيرة من إنشائها. وربما يكون ذلك «تعددية ثقافية مخففة» لكنه تحولٌ أكيد عن المعارضة المتشددة في السابق للنماذج الاجتماعية «الأنجلو ساكسونية» فيما يتعلق بالأقليات العرقية ومكانتها في المؤسسات الاجتماعية الفرنسية.

ولا تشير اضطرابات «مدن المصانع» عام ٢٠٠١، ولا الخطوات الفرنسية التي كانت مترددة لكن أكيدة تجاه الاعتراف «بالتنوع الثقافي» و«تكافؤ الفرص»، ولا حتى الرصد العرقي، إلى أن التعددية الثقافية هي المسئولة عن التفكك الاجتماعي. وثمة مبالغة مفرطة في تقدير مدى التفكك الاجتماعي المتحقق في كلا البلدين. والحقيقة أن بعض أوجه التعددية الثقافية قد توفِّر استجابة أكثر ملاءمة من مجرد الدعوة إلى المزيد من «الاندماج».

إلا أن التراجع الهولندي عن التعددية الثقافية يشير إلى أنه قد يظل على التعددية الثقافية الرد على اتهامها بأنها نذير بالتفكك الاجتماعي.

كما رأينا في الفصل الأول، ظهرت التعددية الثقافية الهولندية — وإن كانت لا يُشار إليها أبدًا بهذا المسمى — في ثمانينيات القرن العشرين في صورة «سياسة الأقليات»،

عقب ما يقارب عقدين من الزمان، أَفْرَز فيهما الجمع بين نموذج التقسيم العمودي الهولندي وتوقُّع أن المهاجرين غير الأوروبيين على وجه التخصيص كانوا مجرد «عمَّال زائرين» مصيرهم العودة إلى «ديارهم» بعد فترة قصيرة نسبيًّا، نظامًا يكاد يكون استحثَّ عُزلَةً ثقافيةً حظي فيها المهاجرون بصحف وإذاعات مسموعة ومرئية بلغاتهم الخاصة، وبتدريس اللغات الأم في المدارس.

ومع أن الانتقال من سياسات العمالة الزائرة إلى سياسات التعددية الثقافية سهَّل من التحوُّل من الأولويات الاستيعابية نظرًا لوجود بنية تحتية متعددة الثقافات بالفعل، فإنه يمكن القول أيضًا إن خصوصية الحالة الهولندية عرقلت بدورها التعددية الثقافية؛ أي إنه بقدر ما تتضمن التعددية الثقافية احتفاءً بالتنوع، وتغيُّرًا بالزيادة أو النقصان في التصور الذاتي لأمة عبر التاريخ، متأثرًا بتوجُّه عام نحو الاندماج والالتزام بتكافؤ الفرص عبر مناهضة التمييز، فالنهج الهولندي الذي شَجَّع الأقليات المهاجرة بقوة على الارتباط بوطنها — وهو ما لم يكن ليحدث في نموذج استيعابي أو نموذج تقليدي للتعددية الثقافية — كرّس بداخل الأقلية والأغلبية إحساسًا قويًّا بأن الأقليات لا تنتمي ولا ينبغي لها أن تحاول أن تنتمي.

ومن المفروغ منه أن ذلك التشجيع الأكيد على عدم الاندماج استتبع أيضًا إنجاز القليل جدًّا من الأعمال التحضيرية في مجال تطوير ثقافات وسياسات مناهِضة للتمييز لدى أصحاب العمل العام والخاص، وفي مجالات الخدمات الاجتماعية والتعليم والمرافق الترفيهية.

ولم يُطرَح تشريع مناهض للتمييز على طريقة المملكة المتحدة سوى عام ١٩٩٤، بصدور قانون المساواة في المعاملة. كان المجلس العلمي لسياسات الحكومة قد أصدر تقريرًا مهمًّا عام ١٩٨٩ محذِّرًا من مستويات البطالة بالغة الارتفاع ومستويات التحصيل التعليمي المنخفضة لدى الأقليات المنتسبة إلى أصول مهاجرة غير أوروبية؛ فالأقليات ذات الأصول التركية والمغربية عانت معدل بطالة بلغ ٣٠٪ مقارنةً بمعدل ٦٪ لدى العمالة الهولندية الأصل. وكما في باقي أنحاء أوروبا الغربية، كانت الوظائف التي تتطلب مهارة منخفضة التي وُظِّف العمال المهاجرون فيها آخذةً في الاختفاء بسرعة.

تحوَّلت «سياسة الأقليات» الرسمية — وهي الصيغة الهولندية للتعددية الثقافية — إلى «سياسة اندماج» مُعلَنة؛ فبحلول عام ١٩٩٧، أصبحت دورات اللغة الهولندية والاندماج المدني إجبارية للوافدين الجدد، وهي مبادرة استعارتها دول أوروبية أخرى

على نطاق واسع. وتلك الخطوة جاءت مدفوعة بنقاش جديد حول صدام محتمل بين القيم الهولندية الليبرالية وما اعتُقِدَ أنها قيم إسلامية غير ليبرالية قمعية. والغريب أن تلك الحوارات لم تُثَر إزاء أحداث وقعت في هولندا، وإنما نتيجة لقضية رشدي في بريطانيا والجدل الدائر بشأن الحجاب في فرنسا. وبدا أن الأبحاث التي أجراها بول سنيدرمان ولوك هاخندورن عام ١٩٩٧ — وإن لم تُنشَر إلا عام ٢٠٠٧ — تؤكِّد تفشِّي القلق حيال القيم الإسلامية لدى الهولنديين، وإن كانت الدراسة معيبة إلى أقصى حد؛ فأسلوب تصميم الاستبيانات شجَّع المجيبين عليها على التفكير من منطلق استقطابي، بوضع قيم «المسلمين» والقيم «الإسلامية» في مواجهة القيم «الأوروبية الغربية» بأسلوب نمطي جاف، إلا أن حوارات تسعينيات القرن العشرين سرعان ما هدأت حدَّتها نظرًا لغياب صدى هولندي محدد حينئذٍ، وإن كان يمكن القول إن بذور الهجوم الشامل على فشل التعددية الثقافية الهولندية كانت قد زُرِعَت. وفي تسعينيات القرن العشرين، بالرغم من انتهاء نظام العمالة الزائرة، اعتُبِر استمرار الارتباط القوي لدى العديد من ذوي الأصول التركية والمغربية ببلدانهم الأصلية دليلًا على «نجاح» النموذج الهولندي الذي يشجِّع على المحافظة على التراث الثقافي.

بيد أن الأقليات ذات الأصول المهاجرة كانت آخذة في التغير بدورها؛ فقد كشفت أبحاث أجراها علماء اجتماع مثل هان إنتسينجر وغيره في روتردام، نُشِرَت عام ٢٠٠٠، أن الشباب ذوي الأصول المغربية والتركية كانوا بصدد تطوير صيغهم الخاصة للإسلام ذي الطابع الغربي؛ فقد أيَّدوا بقوة مبادئ مثل الحرية الفردية والمساواة بين الأفراد. وكما أشار إنتسينجر، فقد اكتشف هو وشركاؤه في الأبحاث أنهم «بارتفاع مستواهم التعليمي، تصبح أفكارهم أكثر ليبرالية وتكاد تختفي اختلافاتهم عن الشباب الهولندي الذي يحظى بالمؤهلات التعليمية ذاتها».

إلا أن رواية مغايرة كان قد بدأ تداولها وسط قطاعات من النخبة السياسية والثقافية الهولندية، تعلَّقَت بنشأة طبقة دنيا هولندية أصلها من الأقليات المهاجرة، نافرة من المجتمع والثقافة الهولنديين وغير مستعدة للاندماج، وبثت تلك الرواية الحياة من جديد إلى التخوف السابق من نشأة صراع «حضاري» بين الهولنديين والأقليات غير الأوروبية المسلمة الأصل المقيمة لديهم، وأسفرت أحداث الحادي عشر من سبتمبر عن قفزة هائلة في المشاعر المعادية للهجرة، غذَّتها وسائل الإعلام الهولندية، واستغلها بيم فورتوين ببراعة، وهو من لقي حزبه المعادي للمهاجرين نجاحًا كبيرًا في الانتخابات البرلمانية لعام ٢٠٠٢ ودخل في حكومة ائتلافية.

وبدأت تتضح معالم خطاب جديد معادٍ للمهاجرين وتزداد نفوذه، ومع أن اغتيال ناشط في مجال حقوق الحيوان لفورتوين أدى في نهاية المطاف إلى تَرَدِّي أوضاع حزبه، فإن مخاوفه من انتشار ثقافة معادية للديمقراطية، ولا سيما كارهة للمثلية الجنسية وتضع المرأة في مرتبة أدنى، قد ضربت جذورها في السياسات الهولندية الجديدة إزاء المهاجرين وسلالتهم. وبدا أن اغتيال شاب مغربي الأصل يبلغ من العمر ٢٦ عامًا للمخرج ثيو فان جوخ إثر عرض فيلم «الخضوع» — الذي ساهم في صناعته مع أيان حرسي علي عضو البرلمان الهولندي الصومالية الأصل، والذي ظهرت فيه آيات قرآنية معروضة على جسد امرأة عارية محجبة بقصد إبراز الرأي القائل إن القرآن يشجِّع العنف ضد المرأة — ما كان منه إلا أن أكد المخاوف إزاء المسلمين والإسلام باعتبارهما خطرًا على الثقافة الهولندية الليبرالية.

وقد أصبح اكتساب الجنسية الهولندية — كما أشرتُ في الفصل الأول — أمرًا متزايد التكلفة والصعوبة؛ فدَوَرَات «الاندماج» الآن لا بد من تحمُّل نفقاتها، ولا بد من دخول امتحان في غضون خمس سنوات من الاستقرار في هولندا، وتُفرَض غرامات في حال عدم اجتيازه. وقُدِّمَت مقترحات إلى «الوافدين القدامى» المستقرين فعلًا بأخذ دورات ودخول امتحانات، مع فرض المخالفات جزاءً عن الإخفاق فيها. وكما في غيرها من البلدان الأوروبية، التي حذت حذو الهولنديين، أصبح على المهاجرين الآن أن يُظهِروا التزامهم «بالقيم والمعايير الهولندية».

فما الدروس المستفادة من التعددية الثقافية كما تأسست في هولندا إذن؟ بدت الإجابة ظاهرة للعيان في هولندا وبريطانيا وباقي أنحاء أوروبا الغربية: لم تَبُؤ التعددية الثقافية الهولندية بالفشل فحسب، وإنما اتضح أن التعددية الثقافية بصفة عامة تنطوي على عيوب جليَّة. والحقيقة أن التراجع الهولندي عن التعددية الثقافية يُعتَبَر ذا أهمية خاصة، علمًا بأن هولندا اعتُبِرَت ربما الأكثر حماسًا في مفهومها عن سياسات التعددية الثقافية وتنفيذها لها.

لكن في حين أن ذلك التأويل له مزاياه، إلا أنه من المهم تكوين رأي أكثر دقة، ولنبدأ بحكم إنتسينجر الساخر على الحالة الهولندية: فحسب قوله، لدينا «المفارقة المتعلقة بأنَّ المهاجرين الذين شُجِّعوا في البداية على الاحتفاظ بهوياتهم الخاصة يُلامون الآن على عدم كفاية ارتباطهم بالثقافة الهولندية». وإنَّ قصد إنتسينجر لذو أهمية؛ «فسياسات الأقليات» الأكثر تعدديةً ثقافية التي سادت فترة الثمانينيات والتسعينيات من القرن

العشرين جاءت بعد فترة من التقسيم العمودي استمرت طويلًا كان يُتَعَمَّد فيها إبقاء الأقليات بمنأى عن الثقافة الهولندية، وتلقَّت دعمًا علنيًّا وتشجيعًا أكيدًا على عدم اعتبار هولندا «وطنها». وكان على المحاولات المتأخرة لتحقيق شكل من أشكال الاندماج يتسم بالتعددية الثقافية بحقٍّ — يشتمل بالتبعية على احتفاء وطني بالتنوع الثقافي — أن تسير عكس رؤية وطنية راسخة منذ زمن للأقليات المهاجرة باعتبارها لا تحظى بوجود طويل الأجل في المجتمع والثقافة الهولنديين.

وإضافةً إلى ذلك، استتبع التأخر في تبني السياسات المناهضة للتمييز التكريس القوي لتهميش المهاجرين غير الأوروبيين وذريتهم اجتماعيًّا واقتصاديًّا وصعوبة العدول عنه. فمن الحماقة أن نلوم التعددية الثقافية لنشأة «طبقة دنيا» منتسبة إلى أصول مهاجرة في حين أن الجزء المتعلق بتكافؤ الفرص، ناهيك عن مناهضة العنصرية، ضمن التسوية الخاصة بالتعددية الثقافية جاء متأخرًا للغاية.

وقد أصبحت قصة حياة محمد بِي — قاتل ثيو فان جوخ — بمنزلة سابقة في النقاشات الهولندية بشأن التعددية الثقافية؛ فهو يجسِّد، عند الكثيرين، إخفاق التعددية الثقافية الهولندية؛ فهو متسرِّب من المدرسة الثانوية وتحوَّل إلى اعتناق الإسلام الراديكالي، لكن اتضح أن قصة محمد بي أكثر تعقيدًا وغموضًا؛ فقد وُلِد في هولندا، وأبلى بلاءً حسنًا في المدرسة الثانوية، ودرس المحاسبة والعمل الاجتماعي، وكان مرشدًا اجتماعيًّا متطوعًا نشطًا في برنامج عمل خاص بالشباب في المنطقة التي عاش بها في أمستردام، وكما أشارت آنا كورتيفيج، بعد دراستها لحياة محمد ببعض التفصيل، تضمن عمل محمد حَثَّ غيره من الشباب المغربي الأصل على مواصلة تعليمهم على الرغم من أنه هو نفسه لم يكمل دراساته التالية على المرحلة الثانوية.

وقد رَدَّ عالم الاجتماع الهولندي إيفالد إنجيلين على الفكرة القائلة إن محمد بي يمثِّل نموذجًا صارخًا لإخفاق التعددية الثقافية؛ فمحمد بي كان عاملًا متطوعًا، من الناحية الفعلية كان عاطلًا عن العمل ويتلَقَّى إعانة الضمان الاجتماعي. فبالنسبة إلى إنجيلين، يشكِّل مصير محمد بي مثالًا نموذجيًّا لتعددية ثقافية معيبة و«ناقصة»؛ فهي استراتيجية منحت الجماعات حقوقها الثقافية «لكن في ظل غياب سياسة فعالة لمناهضة التمييز في مجال دخول سوق العمل». وقد كانت النتيجة التي خلص إليها هي أنَّ:

> قضية محمد بي ليست بمنزلة برهان واضح على أن التعددية الثقافية الهولندية قد تمادت كثيرًا ... بل على أن التعددية الثقافية في هولندا لم تكن **كافية**. ومن

> الممكن أيضًا أن يكون الدرس المستفاد هو أن الجمع بين الاستيعاب المفروض بالقوة، على غرار الطريق الذي سلكه الهولنديون منذ صعود بيم فورتوين وسقوطه عام ٢٠٠٢، والإهمال الخبيث في المجال الاجتماعي والاقتصادي، هو وصفة أكيدة للإسلام الراديكالي. (التوكيد في النص الأصلي.)

والواقع أن الدرس المستفاد من فرنسا وهولندا على حد سواء هو أنه لا يمكن صمود أي سرد مبسَّط عن إخفاق «التعددية الثقافية» الشامل؛ فالفرنسيون طفقوا يسيرون ببطء، لكن ببعض الثبات تجاه إحدى صِيَغها، لا سيما على الصعيد المحلي. ويذهب العديد من دارسي الحالة الهولندية إلى أنه كان ثمة رد فعل شعبي مبالغ فيه صوب أشكال متشددة من الاستيعاب، في حين أن الاستراتيجية الأنجح قد تكون إعادة ضبط النموذج الهولندي الشاذ للتقسيم العمودي الذي أُقحِمَت فيه التعددية الثقافية للأمة إقحامًا.

لكن ثمة استنتاجات أخرى أكثر عمومية يمكن استخلاصها؛ فمن ناحية يمكن القول إن الخطاب المتعجِّل الداعي إلى التراجع عن التعددية الثقافية في المملكة المتحدة وغيرها من أصقاع أوروبا الغربية يعاني العيب ذاته الذي مَيَّزَه إنجيلين في هولندا. فعلى أي حال، ذهبت التقارير الصادرة بشأن الاضطرابات الإنجليزية عام ٢٠٠١ إلى عدم توافر قدر كافٍ من التعددية الثقافية. ويوضِّح السرد التفصيلي المتعلق بالمدن الأخرى — على سبيل المثال برمنجهام، التي أجرى سولوموس وباك بحوثًا عنها — كيف أنه في تسعينيات القرن العشرين كان ثمة تراجع عن سياسات تكافؤ الفرص في الواقع، ومن ثم عجْزٌ عن معالجة الحرمان العرقي في المناطق الحَضَرية.

(٥) إعادة النظر في أعمال الشغب: التفسيرات الرسمية لأحداث ٢٠٠١ (المملكة المتحدة) و٢٠٠٥ (فرنسا) ورد الفعل العنيف ضد التعددية الثقافية

يتضح من جميع الروايات المتعلقة باضطرابات «مدن المصانع» عام ٢٠٠١ في إنجلترا وأحداث عام ٢٠٠٥ في الضواحي الفرنسية أن شباب الأقليات العرقية المتورطين فيها لم يكونوا يطالبون بالحقوق الثقافية لجماعاتهم أو الحفاظ على «التقاليد» السائدة في أوطان آبائهم، وإنما طالبوا في الواقع باحتوائهم الكامل ضمن الدولتين القوميتين البريطانية والفرنسية باعتبارهم مواطنين يتمتعون بفرص متكافئة وبحقوق المشاركة والمساهمة في الأمة.

وفي حالة أحداث «مدن المصانع»، شكَّلت اقتحامات الحزب الوطني البريطاني اليميني المتشدد تهديدًا حقيقيًّا على أمن الجاليات الجنوب آسيوية وسلامتها. وتكشف الدراسة التفصيلية التي أجراها بول باجولي وياسمين حسين بصدد اضطرابات برادفورد كشفًا حيًّا مبلغ الشعور الحقيقي والمشروع لدى الشباب الباكستاني الأصل بالتهديد من مسيرات الحزب الوطني البريطاني وإضراره بممتلكاته وشخصه.

لكن كما أشار باجولي وحسين أيضًا، فقد صدرت تقارير ٢٠٠١ بصياغة متضاربة؛ لذا يمكن قراءتها بحيث يُلقَى لوم وقوع الاضطرابات كاملًا على عاتق خصائص معينة لدى الأقليات العرقية ذاتها؛ أي إن عناصر التقارير «وجدت خللًا» بالجاليات الجنوب آسيوية، وسمحت للحكومة بأن تقول إن التغييرات الرئيسية لا بد من إحداثها داخل تلك الجاليات، وفي سياسات التعددية الثقافية التي يُفترض أنها سمحت لتلك الجاليات لوقت أطول من اللازم أن تعزل نفسها وتنشئ عادات اجتماعية مختلَّة دون إشراف لائق ولا ضغط من السلطات المحلية والمركزية.

وعلى وجه التحديد، نزعت تلك التقارير إلى سرد قائمة بمجموعة من العوامل المسببة بكل بساطة دون القدرة على تحديد الثقل الذي شَكَّله — على سبيل المثال — الابتعاد عن التصنيع والبطالة والتمييز العنصري في مجالَي الإسكان والتوظيف، مقابل رغبة تلك الجاليات في العيش منغلقة على نفسها، في خلق الانعزال الذي لم يتوافر له قياس على أي حال. وكان معنى هذا أنه تسنَّى للحكومة في إطار استجابتها الرسمية للأحداث والتقارير، أن تنتقي المسببات المفترضة وراء «الشغب»، وأن تصوغ الخيارات السياسية على أساس أجندتها الخاصة المفضَّلة.

وهكذا صارت أحداث ٢٠٠١ جزءًا من حملة داعية إلى التخلي عن التعددية الثقافية، بهدف بثِّ «الاندماج» و«الترابط المجتمعي» بدلًا منها، وتهميش دور قضايا الحرمان الاجتماعي الاقتصادي والعنصرية الصادرة عن اليمين المتشدد والسياسات المحلية في إفساد حياة الأقليات.

وفي فرنسا وهولندا وغيرهما، باتت أفكار الاندماج والقيم المشتركة الرامية إلى توحيد الأقليات والأغلبيات تشكِّل حجر الزاوية في سياسات المواطنة الجديدة، إلا أنه في فرنسا — كما أشرت في الفصل الأول — ألغى الرئيس ساركوزي حديثًا وزارة الهجرة والهوية الوطنية التي كانت محل نقد واسع النطاق، لكن يظل «الاندماج» موضوعًا مهيمنًا ضمن البدائل الجديدة للتعددية الثقافية، وقد حان الوقت الآن لتقييم مدى ملاءمة تلك البدائل للقضايا التي تواجهها الدول القومية الأوروبية المتعددة العرقيات في الوقت الحاضر.

هوامش

(1) Simon Barber/Guzelian.

الفصل الرابع

«الاندماج» والتفاوت الطبقي و«الترابط المجتمعي»

مع تسارع وتيرة رد الفعل العنيف المضاد للتعددية الثقافية، حل محلها «الاندماج» كموضوع رئيسي للسياسات الوطنية والمحلية الموَجَّهة إزاء الأقليات العرقية في جميع أنحاء أوروبا. وإضافةً إلى ذلك حظيت أفكار «الترابط المجتمعي» و«التلاحم الاجتماعي» و«المواطنة» بقدر كبير من الدعاية المسبقة — لا سيما في المملكة المتحدة — باعتبارها الطريق الجديد للمضي قدمًا في إدارة مسألة احتواء الأقليات العرقية في التكوين السياسي الوطني. فالحكومة البريطانية لديها الآن وزراء للمجتمعات، ولجنة للاندماج والتماسك، وإدارات حكومية جديدة. وفي جميع أنحاء أوروبا الغربية، كان ثمة تركيز مستجد على توضيح معنى «الهوية الوطنية» بهدف دمج الأقليات العرقية في الثقافات الوطنية على نحو أفضل. وقد يحلو للمتشككين القول إنه ثمة رسالة حضارية أوروبية جديدة — وإن لم يعلن عنها رسميًّا — قد انطلقت على ما يبدو.

بيد أن المغزى المنشود من تلك الأفكار والسياسات التي تنبثق عنها أثار جدلًا حتميًّا، وكذلك لم يتلاشَ مؤيدو التعددية الثقافية؛ فثمة نقاش محتدم يجري حاليًّا، مع أنه قد يبدو أحيانًا أن المدافعين الوحيدين عن التعددية الثقافية حاليًّا يوجدون في الأوساط الأكاديمية وبعض معاقل الناشطين والأقليات العرقية.

(١) شِراك «الاندماج»

إنَّ الفكرة القائلة إن المشكلة الرئيسية في العلاقات العرقية تكمن في فشل الأقليات في «الاندماج» في المجتمعات الأوروبية التي هاجروا إليها هي فكرة نمطية أساسية ضمن

النَّهج الجديد الذي حلَّ محل التعددية الثقافية، إلا أنه — كما رأينا — لا يظهر وجود خط واضح يربط سياسات التعددية الثقافية بالاضطرابات المدنية أو الإرهاب أو التفجيرات الانتحارية. وإضافةً إلى ذلك، لا يوجد اتفاق حول الأدلة المتاحة بشأن درجة الانفصال والانعزال القائمة، على الأقل في بريطانيا. وحتى في هولندا وفرنسا، إلى جانب بريطانيا، كانت السمة الناقصة والفاترة للتعددية الثقافية هي التي سلَّط عليها الضوء، بالقدر ذاته من الرجاحة، باحثون ومعلِّقون كُثُر حسنو الاطلاع، باعتبارها المشكلة الحقيقية.

لا يتضح أبدًا في الحياة الاجتماعية ما الذي يُعَدُّ اندماجًا كاملًا، ولا من يمكن الحكم عليه بأنه مندمج اندماجًا كاملًا؛ فالأهداف يمكن تغييرها حسب الرغبة. وفي ثمانينيات القرن العشرين في بريطانيا، ابتكر عالم السياسة المحافظ نورمان تيبيت اختبار الكريكيت، وبموجبه لا يمكن للأقليات أن يدَّعوا الاندماج حتى يشجِّعوا بريطانيا بدلًا من الهند أو باكستان أو جزر الهند الغربية في مباريات الكريكيت التي تخوضها إنجلترا ضد تلك البلدان. وفي أوائل القرن الحادي والعشرين، قرر ديفيد بلانكيت وزير داخلية حكومة حزب العمل الجديد أنَّ تحدُّث الأقليات اللغة الإنجليزية في المنزل هو السبيل للاندماج فضلًا عن كونه أحد المؤشرات الرئيسية عليه.

لذا فمن المرجَّح للغاية أن يتساءل المرء: الاندماج في ماذا بالضبط؟ وتتضمن إحدى الإجابات التي أتت بها العديد من الحكومات الأوروبية فكرة القيم الوطنية المحورية، التي يُطلق عليها «السمة البريطانية» أو الهوية الوطنية الفرنسية، على سبيل المثال. إلا أن ذلك النوع من التفكير — كما سنرى — تعترض طريقه بعض المشكلات المستعصية.

لطالما ذهب علماء الاجتماع إلى أن الاندماج عندما يُطبَّق على الحياة الاجتماعية، ولا سيما على عمليات الهجرة، يكون مفهومًا متعدد الأبعاد؛ فلا يوجد مقياس واحد لتلك العملية. ويمكن للاندماج أن يتم على المستويات المكانية (على سبيل المثال: الأنماط السكنية) والمستويات الهيكلية (على سبيل المثال: في مجال التعليم وسوق العمل) والمستويات الثقافية (على سبيل المثال: في التمسُّك بالقيم المشتركة). وإضافةً إلى ذلك لا توجد علاقة ضرورية بين المستويات الثلاثة، بحيث يمكن للجيران أن يتبنوا قيمًا مختلفة للغاية، ومن الجائز أن تُحقَّق إنجازات تعليمية ومهنية كبيرة بالرغم من الوجود في أماكن منفصلة، وهكذا.

وقد حُذِّرت حكومة المملكة المتحدة من التعقد الاستثنائي لعمليات الاندماج وتعددية أبعادها بعد مرور فترة قصيرة على اضطرابات ٢٠٠١، وذلك في وثيقة أصدرتها المراكز

البحثية التابعة لجامعة أكسفورد، المعنية بالهجرة والسياسات ودراسات اللاجئين، التي كلَّفتها وزارة داخلية المملكة المتحدة بتقديم تقرير استشاري عن ذلك الموضوع، جاء تحت عنوان: «الاندماج: تخطيط الساحة» (٢٠٠٢).

(٢) تواصل صعود «الترابط المجتمعي»

سرعان ما طغى خطاب «الترابط المجتمعي» على مفهوم الاندماج في بريطانيا، وهو الخطاب الذي تداخل مع الترابط المجتمعي وإن اختلف عنه، والذي ظهر في النقاشات البريطانية في الوقت ذاته تقريبًا؛ إذ جاء ذكره في تقريرَيْ كانتل ودينام الوارِدَين عن وزارة الداخلية البريطانية (٢٠٠١، ٢٠٠٢)، وجاء تقرير دينام تحت عنوان صريح، هو: «بناء مجتمعات مترابطة».

وقد أبعد ذلك التغيير جدول الأعمال أكثر فأكثر عن الالتزام بالتعددية الثقافية، وبدا أن أصداء مطالبة المهاجرين فيما سبق بالخضوع للاستيعاب في سبيلها إلى أن تطفو على السطح، وشرعت تنافس تدابير مهمة مثل قانون حقوق الإنسان (١٩٩٨)، والتشديد على محاربة العنصرية المؤسسية كما أوصى تقرير ماكفيرسون الصادر بشأن ممارسات الشرطة بعد إماطة اللثام عن إخفاقاتها في أعقاب جريمة قتل المراهق الأسود ستيفن لورنس، والقانون المعدِّل لقانون العلاقات العرقية (٢٠٠٠).

وقد احتلَّت مسألة «الترابط المجتمعي» مركز الصدارة لدى السياسات الحكومية للمملكة المتحدة في أعقاب أحداث ٢٠٠١. وسوف أتناول مصادر مفهوم الترابط المجتمعي الثلاثة بالدراسة، منوِّهًا إلى بعض الانتقادات التي اجتذبها كل جانب، قبل دراسة الفكرة ككل والسياسات المنبثقة عنها.

(٣) مصادر «الترابط المجتمعي»

(٣-١) النزعة المجتمعية

كانت النزعة المجتمعية قد نشأت في تسعينيات القرن العشرين كنوع من منظور «الطريق الثالث»، الذي ينتقد كلًّا من اليمين واليسار الجديدين لإضعافهما «التماسك الاجتماعي» الذي كان يُبقي على وحدة المناطق المحلية والمجتمع ككل، فتلقَّى الأول اللوم على تجاوزات النزعة الفردية والنزعة التحررية اللتين يتسم بهما السوق الحر، واللتين ساعدتا على

تقويض أخلاقيات المسئولية الاجتماعية وقواعد المعاملة بالمثل، وهو ما جسَّده دواء السيدة تاتشر الشهير لكل داء: «لا يوجد ما يسمَّى المجتمع.» وتلقَّى اليسار توبيخًا على تبنِّيه المركزية البيروقراطية المفرطة التي تسحب السلطة من المجتمعات المحلية، وما صحبها من نظم رعاية اجتماعية عجزت عن مساندة الشبكات الاجتماعية المستقلة كما ينبغي ولم تقدِّم سوى القليل من العون لمؤسسة الأسرة.

إلا أن مفهوم المجتمع — كما أشار علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا مرارًا وتكرارًا — مبهم بصورة مثيرة للدهشة. ومن الصعوبة بمكان أن يُعَرَّف بأي قدر من الدقة. فمتى تُشكِّل جماعة اجتماعية ما «مجتمعًا» حقيقيًّا؟ وما مقدار الوحدة التي ينبغي أن تبديها؟ وما خصائصها؟ ويسلط التساؤل عما إذا كانت شبكات الإنترنت تشكِّل «مجتمعات» الضوء على الصعوبات المتضمَّنة في تلك المسألة بوضوح. ويحاكي التساؤل عن متى يكون المجتمع مجتمعًا المشكلات المتضمنة في تحديد متى تكون الجماعة مندمجة اندماجًا حقًّا مع جماعة أخرى أو في داخلها. وعند إعمال الفكرتين معًا — كما في مفهوم «المجتمعات المتكاملة»، اللصيق بمفهوم الترابط المجتمعي — تتفاقم الصعوبات. وترتبط المسألة هنا أيضًا بمشكلة النزعة الجوهرية التي خضعت للمناقشة سابقًا؛ فمن السهولة بمكان أن نفترض أن المجتمعات متجانسة ومحكمة الحدود.

وقد قيل أيضًا إن خطاب «المجتمع» أتاح إبعاد الصبغة العرقية عن القضايا، بحيث لا يرد ذكر العنصرية، ويُعاب على مجتمعات الأقليات عدم سلوكها حياة «بريطانية» سليمة دون الإقرار أيضًا بأن منشآت تعلُّم اللغة كثيرًا ما يتعسَّر الوصول إليها ويندر توافرها، وفي الوقت ذاته الإقرار بأنَّ نساء الأقليات من الجيلين الثاني والثالث حَظَيْن بنجاح متزايد في المجالين التعليمي والمهني، وأنَّ التمييز العنصري والتحرُّش يشكِّلان سببين مهمين لاستمرار الأقليات في البقاء معًا في مناطق استقرارها الأصلية.

أي إن مفهوم «المجتمع» هو مفهوم باهت بما فيه الكفاية، لكنه في حالة «الترابط المجتمعي»، كثيرًا ما يواري أوصافًا منحرفة عن الصواب ومجحفة في حق الفئات الاجتماعية المنتمية إلى الأقليات العرقية.

(٣-٢) نظرية «رأس المال الاجتماعي»

كان نشر كتاب روبرت بوتنام، عالم السياسة بجامعة هارفرد، عام ٢٠٠٠ تحت عنوان «لعب البولينج منفردًا: انهيار المجتمع الأمريكي وصحوته» هو ما ساعد على الدفع

بمفهوم رأس المال الاجتماعي المؤثر أصلًا في ساحة النقاش العالمي الجاد، وأتاح له أن يخلِّف أثرًا مهمًّا في السياسة الاجتماعية عبر أنحاء عدة من العالم، لا سيما عن طريق تبنِّي هيئات دولية مثل البنك الدولي لذلك المفهوم.

ومفهوم «المجتمع» محوري في هذا الإطار، وينسجم جيدًا مع فكر النزعة المجتمعية، ويتيح ذلك سهولة إدراج مفهوم رأس المال الاجتماعي في أجندة الترابط المجتمعي.

ويعرِّف بوتنام رأس المال الاجتماعي بأنه: «الصلات القائمة بين الأفراد؛ الشبكات الاجتماعية وما ينبثق عنها من قواعد المعاملة بالمثل والمصداقية»، ويؤكد أن ارتفاع مستوى رأس المال الاجتماعي يتيح للمشاركين في الشبكات المزدحمة أن يثق بعضهم ببعض، وأن يتضافروا في تتبع الأهداف المشتركة وتحقيقها. وثمة تمييز قائم، من حيث المبدأ، بين رأس المال الاجتماعي «الترابطي» ورأس المال الاجتماعي «التواصلي»؛ فرأس المال «الترابطي» يتعلَّق بخلق التلاحم «داخل» مجتمعات محددة؛ فهو يجمع بين الأشخاص الذين «يشبه بعضهم بعضًا»، سواء فيما يتعلق بالطبقة أو الانتماء العرقي أو النوع أو العمر، أما رأس المال «التواصلي» فيشكِّل جزءًا من عملية تكوين شبكات متداخلة «بين» مجتمعات بعينها، بحيث يجمع بين الأشخاص الذين لا يشبه بعضهم بعضًا. ويدرك بوتنام وأتباعه أن توافر قدر كبير من رأس المال الترابطي قد ينطوي على جانب «مظلم»؛ إذ يسهم في إقامة حدود منيعة بين الموجودين بالداخل و«الآخرين» الذين يُقصَون بتلك الطريقة وقد يتعرَّضون للوصم؛ لذا فرأس المال التواصلي هو عنصر حيوي إذا كان من الممكن تحقيق ترابط اجتماعي على نطاق أوسع.

وفي هذا السياق تكتسب فكرة «القيم المشتركة» أهمية أيضًا؛ فالاختلاف الثقافي المفرط يعني قدرًا أقل من وحدة القيم، وهو ما يُعتبر مؤديًا لمستويات منخفضة من رأس المال التواصلي.

والسرد الذي قدَّمه بوتنام مرثاة طويلة لانقضاء فترة كانت يومًا مثالية في التاريخ الأمريكي، تقع بين تسعينيات القرن التاسع عشر وعشرينيات القرن العشرين، يُفترض أن المجتمع اتسم إبَّانها بروابط مدنية متينة، ومستويات مرتفعة من المشاركة المدنية والسياسية، ودرجات عالية من الثقة.

ومما يثير الجدل أنَّه يلوم ثلاثة تطورات على ما يراه خللًا في الوقت الحالي: التلفاز، والأسر التي يعمل فيها الأبوان، والزحف العمراني. والتوصية التي قدَّمها من أجل إيقاف تدهور المجتمع في الولايات المتحدة الأمريكية هي بدء فترة جديدة من الصحوة المدنية،

مصحوبة بتنمية الجمعيات الأهلية والمشاركة المدنية والسياسية، وهو ما ينشئ صورًا جديدة من رأس المال الاجتماعي الترابطي ورأس المال الاجتماعي التواصلي يمكنها أن تؤلِّف بين عناصر أمة معرَّضة لخطر «التمزُّق» على نحو كارِثي.

من المفترض وضوح سبب جاذبية هذا التشخيص و«الحل» في نظر واضعي السياسات البريطانيين المقتنعين بأن بيت القصيد فيما يتعلق بكل من «مشكلة الأقليات العرقية» والقضايا الاجتماعية الأشمل التي تواجه بريطانيا هو تمزُّق العلاقات المجتمعية. وقد أقام بوتنام ندوات في مقر الحكومة البريطانية، وترسَّخت فكرة بناء رأس المال الاجتماعي في المدن البريطانية ترسُّخًا ثابتًا في السياسات الحكومية كبديل للتعددية الثقافية والاحتفاء «بالتنوع» وتشجيعه.

ركَّز بعض عمل بوتنام على التنوع العرقي، وخلص إلى أن التنوع العرقي يسهم عمومًا في تدهور الثقة، وقد ذهب إلى أن ثمة حاجة مُلِحَّة إلى بناء رأس مال تواصلي بين المجتمعات المتباينة، ويقرُّ كذلك بأن هذا أصعب من بناء رأس المال الترابطي الأكثر انغلاقًا على نفسه. ويذهب بوتنام، مستشهدًا بالبوسنة وبلفاست، إلى أن رأس المال التواصلي ضروري من أجل «التوفيق بين الديمقراطية والتنوع».

ويتناقض التأثير واسع النطاق المتولد عن الصيغة التي قدَّمها بوتنام لأطروحة رأس المال الاجتماعي وطريقة إعمالها في تحليلاته التاريخية وتحليلاته المعاصرة مع القصور الحاد الذي يعتريها من الناحية المفاهيمية والمنهجية والتجريبية. وتتجلَّى بعض أوجه ذلك القصور بوضوح عند وضع الأبحاث الاجتماعية الأكثر كفاءة الواردة عن المملكة المتحدة في الاعتبار، مما يجعل نقل أطروحة بوتنام إلى المملكة المتحدة أمرًا شديد الإشكالية وغير ملائم بالمرة.

فمن الناحية المفاهيمية، يظهر رأس المال الاجتماعي كما يعرِّفه بوتنام ويُعمله في هيئة فكرة محايدة وفعالة تسهم في تسليط الضوء على قضايا الثقة والمعاملة بالمثل، وهي قضايا مفيدة اجتماعيًّا، لكن المعنى الذي يُعمله يتجاهل ما أشار إليه العديد من علماء الاجتماع الآخرين، من أن رأس المال الاجتماعي يوجد أيضًا في شكل «رأس مال ثقافي» يتيح للطبقات العليا أن تنشئ شبكات حصرية وسلسلة من الامتيازات، لا سيما النجاح التعليمي، تسمح باحتكار عملية خلق الفرص والوصول إلى غير ذلك من الموارد. وبإضافة عامل التمثيل المفرط للأقليات العرقية في الطبقات العاملة بأوروبا، وإلى حد ما في الولايات المتحدة الأمريكية، لا سيما بالنسبة إلى الأمريكيين الأفارقة، تكون النتيجة

المستخلصة واضحة: لا يمكن النظر إلى رأس المال الاجتماعي على أنه مجرد مورد محايد يصب في مصلحة المجتمع بأكمله.

وثمة خصوصيتان أخريان للصيغة التي قدَّمها بوتنام لأطروحة رأس المال الاجتماعي، فالتركيز ينصبُّ بالأساس على كَمِّ العلاقات لا نوعيتها، مثل الود والنزعة المساواتية، وإضافةً إلى ذلك، فهو يتناول نطاقًا تاريخيًّا واسعًا، ومن ثم يعجز عن التعامل مع الخصوصية التاريخية للمناطق المحلية والأحياء والتقاليد والذكريات الاجتماعية وأوجه التفاوت الاجتماعي والاقتصادي والسياسي التي تؤثِّر على نوعية العلاقات بين مختلف الفئات الاجتماعية في مختلف الساحات الاجتماعية.

ويغفل تحليل بوتنام ما حدث من تغيرات اجتماعية مهمة، ومن ثم تتناقص صلة مؤشراته وقياساته لرأس المال الترابطي ورأس المال التواصلي بالواقع. وكما أشارت باربرا أرنيل، فما فتئ بوتنام يقيس المشاركة في الأحزاب السياسية التقليدية وغيرها من الجماعات والمؤسسات التقليدية، مما يتجاهل صعود السياسة البديلة والأشكال الأكثر مرونة للمشاركة الثقافية، مثل: النشاطات كالرياضات النسائية، والجماعات السياسية النسائية (تلعب المرأة دورًا محوريًّا في تحليل بوتنام دون أي إقرار بكيفية إخلال ذلك بالنتائج التي توصل إليها بوتنام وتوصياته)، ومجموعة كاملة من أساليب اختلاط الأفراد وتقارُب الجماعات في الولايات المتحدة الأمريكية في نهايات القرن العشرين، التي تختلف كثيرًا عن الفترة التي تمثِّل أساس المقارنة التي أجراها بوتنام ومرثاته بشأن تدهور المجتمع.

ولا تثبت صحة النتائج التي توصل إليها بوتنام عند نقلها، بمزيد من الرقيِّ المفاهيمي والتاريخي، إلى السياق البريطاني. ويكشف تحليل بيتر هول للدراسات البريطانية عن صورة مختلفة؛ فبالنسبة إلى بريطانيا، يخلص هول إلى عدم وجود اختلاف يُذكر بين الأجيال في معدلات المشاركة في الجمعيات، ومن ثم عدم وجود أدلة تُذكر على تدهور رأس المال الاجتماعي. وفي حالة المرأة، تضاعفت المشاركة المدنية والسياسية في الفترة ما بين السبعينيات والتسعينيات من القرن العشرين. ويرجع أحد الأسباب الرئيسية لتباين النتائج إلى مراعاة هول الكاملة للتغيرات التي طرأت على خبرات المرأة وإنجازاتها التعليمية، فكما أوضح هول، كانت ١٤٪ من البريطانيات، بحلول عام ١٩٩٠، قد حصلن على بعض التعليم عقب المرحلة الثانوية، مقارنةً بنسبة بلغت بالكاد ١٪ عام ١٩٥٩. ويُسقط تحليل بوتنام من حساباته آثار التغير الذي طرأ على تعليم

المرأة الأمريكية (زيادة بنسبة ١٢٪ في الخبرات التعليمية بعد المرحلة الثانوية)، ومن ثم يستخف بالزيادة في معدلات مشاركتها وفي رأس المال الاجتماعي استخفافًا جسيمًا. ويلمح تحليل هول إلى أن الدولة وسياساتها التعليمية تضطلعان بدور مهم في زيادة المشاركة المدنية والسياسية.

وإنَّ اختلاف أنواع الجمعيات المتضمنة في الدراسة التي أجراها هول مقارنةً بالمتضمنة في دراسة بوتنام لذو أهمية بدوره. فيدرج هول، بالنسبة إلى الفترات الأحدث، نتائج بشأن المشاركة في حركات بيئية وجمعيات دينية غير كَنَسية، وجماعات نسائية، وفي الرياضات وسُبُل الترفيه، فضلًا عن الجمعيات الأهلية المحلية المعنية بقضايا مثل الفقر والإسكان والمساواة العرقية، وجميعها أوثق ارتباطًا بتقييم المشاركة المدنية والسياسية لدى أجيال ما بعد ستينيات القرن العشرين من التنظيمات الكَنَسية والسياسية قديمة الطراز التي ركَّز عليها بوتنام. والواقع أن أولئك الذين تناولوا معلومات أكثر ارتباطًا بالواقع عن المشاركة بالنسبة إلى الولايات المتحدة الأمريكية، كالانخراط في مجالَيْ حقوق الإنسان وأنشطة حماية البيئة — مثل واثنو — انتقدوا بدورهم أطروحة بوتنام.

ويعطي أحد الإغفالات المهمة في تحليل بوتنام مؤشرًا قويًّا لنوع الانتقائية التي يقوم عليها عمله برمته؛ فبوتنام يركِّز على التدهور العام في الثقة، لكنه لم يقل الكثير عن الفروقات الكبيرة في الثقة المدنية التي يبديها كلٌّ من الجماعات ذات الحظوة ومثيلاتها المهمَّشة. فتشير الأبحاث إلى وجود فرق هائل في مقدار الثقة بين البيض والأمريكيين الأفارقة؛ فيبلغ متوسط نسبة الثقة لدى السود عبر الفترة كلها ١٧٪ فحسب، مقارنةً بنسبة ٤٥٪ لدى البيض. والواقع أن أحد الاستنتاجات التي خلص إليها الباحثون الآخرون تتمثل في أن الكثير مما يعتبره بوتنام تدهورًا عامًّا في الثقة في السنوات العشرين المنصرمة من القرن العشرين في الولايات المتحدة الأمريكية يفسِّره تدهور مستويات الثقة لدى أولئك الذين صارت حياتهم أكثر صعوبة وأقل أمنًا، لا سيما في ظل ظروف التفاوت الاجتماعي المتنامي.

وبالنسبة إلى المملكة المتحدة، يكشف تحليل هول عن فجوة كبيرة في الثقة بين الطبقتين الوسطى والعاملة في الدراسات البريطانية ذات الصلة؛ فالأشخاص الأفضل حالًا يُبدون مستويات ثقة أعلى من العاطلين عن العمل وذوي الدخول المنخفضة وذوي الوظائف غير المضمونة والمقيمين بصفة عامة في الأحياء المحرومة المتردِّية الأوضاع. وقد وجد تحليل ليتكي لبيانات من إنجلترا وويلز حول التنوع العرقي شيئًا من فقدان

الثقة بين الجماعات العرقية، لكنه يبيِّن أن السمة الاجتماعية والاقتصادية العامة للأحياء السكنية كان لها الإسهام الأكبر في إحداث التفاعلات والمواقف السلبية بين الجيران.

وهذه النتيجة وثيقة الارتباط أيضًا بالنقاشات الدائرة حول ادعاء ديفيد جودهارت بأن التنوع يقوِّض تأييد دولة الرفاه، و«النقاش الدائر بشأن الطبقة العاملة البيضاء»، واللذين نتناولهما بالنقاش في القسم القادم.

ويمكن تفسير أسباب المشكلة التي اختارها بوتنام، لا سيما الأسر التي يعمل فيها الأبوان والتلفاز، تفسيرًا مختلفًا للغاية باعتبارها جزءًا من عملية لإعادة تكوين المجتمعات المعاصرة ليست حتمًا ضارة بمعنى الكلمة «بالمجتمع» و«رأس المال الاجتماعي»، وإنما تنشئ أشكالًا مختلفة من الشبكات الاجتماعية وتكوينًا جديدًا للأنماط القديمة المتعلقة بسيادة الذكور والإذعان الثقافي والأنشطة الشبابية.

وتستند مخاوف بوتنام، ومخاوف الحكومات الأوروبية بدورها، إلى الحنين إلى عصر ذهبي خرافي إلى حد ما اتسم بالوحدة المجتمعية، مما يؤدي إلى الإفراط في التركيز على القيم الثقافية المشتركة. ومرة أخرى، يمثِّل ذلك اعتبارًا مهمًّا عند دراسة مقترحات حكومة المملكة المتحدة بشأن الترابط المجتمعي.

وتوضح الأبحاث المحلية التي أجراها روجر زيتر وزملاؤه عن عمليات تكوين المجتمعات في أوساط المهاجرين الجدد في بريطانيا السبب في كَون مجرد عرض التباين القائم بين رأس المال الترابطي ورأس المال التواصلي، وإثناء المهاجرين عن الأول، استجابة سياساتية غير مُرضية؛ أي إن مجرد الحثِّ على «الترابط» بين مختلف المجتمعات في إطار القيم المشتركة وقواعد المعاملة بالمثل وما إلى ذلك يغفل أن العديد من جماعات المهاجرين ما زالت بحاجة إلى تنظيم نفسها بحيث يتاح لها الوصول إلى موارد الرعاية الاجتماعية المحلية وفرص العمل. فتصبح الأصول الوطنية أو العرقية المشتركة — الرومانية أو الكردية مثلًا — أسسًا شبه حتمية لإقامة شبكات التواصل وللتنظيم، لا سيما حيث توجد العدائية العنصرية، وحين تُستَشعَر الحاجة إلي التعبير عن احتياجات وتفضيلات ثقافية مميزة في مجالات الرعاية الصحية والتعليم والدين.

وتبيِّن كذلك الأبحاث التي أجرتها ماريا هدسون وزملاؤها في توتنهام بشمال لندن، وموس سايد بمانشستر، كيف أنه ليس مهمًّا فحسب لجماعات مثل الصوماليين أن تكوِّن تنظيمات منفصلة، لكن المهم أيضًا معرفة سبب الظهور المفاجئ للجماعات النسائية الصومالية وإسهامها الفعلي في توسيع نطاق اندماج النساء الصوماليات، حيث انتقلت

بعض النساء من حيز الاهتمامات الأكثر خصوصية إلى تنظيم مشاركتهن في الكرنفال المحلي. ومن الظاهر للعيان أن هذا ليس شكلًا من أشكال «رأس المال الترابطي» يخلِّف عواقب وخيمة على الترابط الاجتماعي أو المجتمعي؛ «فالبوسنة» و«شمال أيرلندا» ليسا بالسيناريوهين اللذين ينبعان على نحو حتمي من السماح بنشأة تلك الأشكال من التضامن.

وعامةً يبدو أن مفهوم رأس المال الاجتماعي — مثله مثل مفهوم المجتمع — يشكِّل أساسًا واهيًا لصنع السياسات، ولا يمكن له أن يوفِّر أساسًا تتجاوز الأجندة بناءً عليه صور التعددية الثقافية، وهي خطوة أراها ضرورية.

(٣-٣) الطبقة العاملة البيضاء ومشكلة «الإنصاف»

في ١٤ أكتوبر عام ٢٠٠٩، أعلن جون دينام، وزير المجتمعات بحكومة المملكة المتحدة آنذاك، بدء خطة بتمويل قدره ١٢ مليون جنيه استرليني موَجَّهة إلى المناطق التي تغلب عليها الطبقة العاملة البيضاء في أنحاء عدة من البلاد، وكان من المخطط أيضًا إنشاء منتديات مجتمعية خاصة تتيح للسكان المحليين رفع مظالمهم. وقد وُضِعَت تلك المِنح والتدابير صراحةً للحيلولة دون تغذية مشاعر السخط التي تكنُّها الطبقة العاملة البيضاء بسبب التعامل المجحف معها مقارنةً بالمهاجرين، للاتجاه المتنامي لدى تلك المجتمعات إزاء التصويت للحزب الوطني البريطاني اليميني المتشدد، فقد كان عضوان من ذلك الحزب قد انتُخبا بالفعل — أحدهما نيك جريفين زعيم الحزب — عضوين في البرلمان الأوروبي، وربح الحزب عددًا من المقاعد في انتخابات المجالس المحلية.

وفي ديسمبر عام ٢٠٠٩ وَبَّخ دينام الطبقات الوسطى لعدم تفهمها وطأة الهجرة على العمال الأفقر، نظرًا لأنها كانت معزولة عن التنافس على الوظائف والموارد؛ لذا كان بإمكانها أن تستشعر «إثراءً ثقافيًّا» متولدًا عن الهجرة، لكن المنتمين للطبقة العاملة عانوا الضغط على الوظائف والمساكن وفرص التدريب وتولَّد لديهم «شعور بالإجحاف» يمكن تفهُّمه.

ومما لا شك فيه أن التقارير الصادرة بشأن اضطرابات ٢٠٠١ أبرزت جميعها أن المجتمعات البيضاء في المدن الشمالية — لا سيما الطبقة العاملة وطبقة الفقراء — دأبت على التعبير عن شعور عارم بالغضب إزاء ما ارتأت فيه إجحافًا في تخصيص الأموال العامة لمشروعات لمصلحة الجاليات الآسيوية مقارنةً بالاعتمادات المخصصة للمجتمعات

البيضاء، وقد نفت جميع السلطات المحلية ذلك، مشيرةً إلى أنها كانت تتحرَّى الإنصاف في طريقة تخصيص المِنَح.

وبعد عام ٢٠٠١ دخلت مسألة مشاعر السخط لدى الطبقة العاملة البيضاء حيز نقاش ذي صلة وإن كان مختلفًا في بريطانيا، وقد انبثقت هذه المشاعر عن مقالة كتبها ديفيد جودهارت — رئيس تحرير مجلة «بروسبكت» ذات التوجه اليساري الوسطي التي لها ثقلها — تحت عنوان: «متنوع أكثر من اللازم؟» واعتمد جودهارت في الأساس على الحجج الأمريكية التي اقترحت أن الهجرة والتنوع العرقي (ومن ثم التعددية الثقافية) في الولايات المتحدة الأمريكية قد منعا تكوُّن ذاك النوع من التضامن الجماعي الذي كان له أن يفرز دولة رفاه قوية ذات طابع أوروبي. ويبدو التشابه بين منطق أطروحة بوتنام وهذه الحجة ظاهرًا للعيان؛ فقد استقرأ جودهارت ذلك التأويل للتاريخ الأمريكي خالصًا إلى استنتاج مفاده أن الهجرة والتنوع المتزايد (ومن ثم التعددية الثقافية التي تحتفي بالتنوع) يقوِّضان ذاك النوع من الثقافة المشتركة والثقة والتضامن الذي كان قد سمح في الماضي بنشأة ثقافة المشاركة ومثَّل دعامة دولة الرفاه البريطانية.

ويتمثل الافتراض الرئيسي الذي ترتكز عليه أطروحة جودهارت في أنَّه من المرجَّح ألا يؤيد المواطنون — وبدا أنه يقصد الطبقة العاملة البيضاء تحديدًا — منْح إعانات الرعاية الاجتماعية إلا لمن يَبدون مشابهين لهم من حيث القيم وأسلوب الحياة. فكلَّما زاد اختلاف ثقافة جيرانهم، وكلَّما قلَّ الشعور بالتاريخ والكفاح المشتركين وبالمساهمة الجماعية في دولة الرفاه، ضعفت مشاعر التعاطف والشفقة والتضامن التي قد يكنُّها السكان البيض الأصليون للمهاجرين وسلالتهم فيما يتعلق بدعم الدولة.

وينطوي الطرح المبدئي لجودهارت على مشكلات خطيرة، كما أشار بانتينج وكيمليكا وباريك وتايلور جوبي وغيرهم من باحثين كُثُر. فمن ناحية، افترض جودهارت — مثل بوتنام — وجود عملية مقايضة ميكانيكية حتمية بين التضامن الاجتماعي أو الوطني العام والتنوع العرقي، إلا أنه لم يُلحَظ وجود مثل تلك العلاقة القطعية عبر التاريخ. ويعتمد جودهارت في المقام الأول على النموذج الأمريكي، لكن حتى إذا كانت تلك الأطروحة صالحة هناك، فلا يتضح أبدًا إذا كان يمكن تعميمها على الدول القومية الأوروبية. فكما أشار تايلور جوبي، استتبع وجود حركات يسارية وعمالية قوية نسبيًّا، وحقيقة أن دولة الرفاه كانت قائمة بالفعل، أو أنها تأسست مع بداية الهجرة غير الأوروبية الجماعية، أن التنوع العرقي المتزايد في أوروبا — الذي مكَّن الجماعات

المعادية في الولايات المتحدة الأمريكية من تقسيم التحالفات العمالية وتحالفات الرعاية الاجتماعية قبل أن يتمكنوا من إقامة نظم رعاية اجتماعية — لم يتأتَّ له إحداث الأثر ذاته، فما زال تأييد دولة الرفاه كبيرًا في البلدان الأوروبية على الرغم من الهجرة. وقد أشرتُ أيضًا أنا وباريك إلى أن العمالة المهاجرة غير الأوروبية — لا سيما في بريطانيا — قدَّمت دعمًا جوهريًّا لإقامة دولة الرفاه، وكانت فترة صعود الليبرالية الجديدة في عهد السيدة تاتشر هي فترة وضع قيود صارمة على الهجرة، حين عانت دولة الرفاه أسوأ تخفيضات في نفقاتها. وإضافةً إلى ذلك، تعرَّضت دول الرفاه لضغوط في جميع أنحاء أوروبا، حيث تعرَّضت جميعها لإعادة هيكلة وتخفيضات سواء حازت معدلات هجرة مرتفعة أو منخفضة.

سكت جودهارت عن الكلام إلى حد ما فيما يتعلق بالتعددية الثقافية، وإن كان المعنى المتضمن في آرائه واضحًا، إلا أن سياسات التعددية الثقافية، مثلما أشار بانتينج وكيمليكا، بقدر ما تساعد على حشد الدعم لمصلحة التنوع العرقي، فبإمكانها أن تخفف من الآثار الهدامة المحتملة للهجرة، مما يبيِّن مرة أخرى أنه ليس ثمة مقايضة حتمية بين التنوع والتضامن. ومن الممكن تلطيف الآثار المترتبة على الهجرة والتنوع الثقافي والتأثير عليها إيجابًا من خلال المبادرات السياسية والمبادرات السياساتية التي تهيئ مناخًا أكثر ترحابًا لدى السكان المضيفين، وهي تتأثر أيضًا بشدة بالظروف المحلية المتعلقة بندرة الموارد كالمساكن والمدارس والوظائف.

وهنا تدخل مسألة الطبقة العاملة البيضاء في المعادلة مرة أخرى، في سياق حدوث الصراعات في ميادين الهجرة والتنوع العرقي ودولة الرفاه بصورة مغايرة إلى حد ما. وفي المملكة المتحدة، عاد ذلك الحوار، الذي كانت تقارير عام ٢٠٠١ قد أنذرت به بالفعل، إلى الظهور بقوة عارمة مصاحبًا لنشر دراسة أثارت خلافًا وجدلًا واسعًا، بشأن منطقة إيست إند الآخذة في التغيُّر بلندن، تحت عنوان: «إيست إند الجديدة: القرابة والعِرق والصراع»، أجراها جيف دنش وكيت جافرون ومايكل يونج، ونُشِرت عام ٢٠٠٦.

ويلخِّص سرد هذه الدراسة سيناريو تم في مناطق محلية لا حصر لها في بريطانيا، وكان له تأثير لا يستهان به على التفكير الحكومي فيما يتعلق بالترابط المجتمعي والسياسات الجديدة الموجَّهة صوب الطبقة العاملة البيضاء، وهو ما أثبته الإعلان عن تعيين وزير للمجتمعات والذي تصدَّر هذا القِسم.

وقصة «إيست إند الجديدة» هي، في موجزها، كالآتي: بين عامَيْ ١٩٧١ و٢٠٠١ ارتفعت نسبة سكان تاور هاملتس، ذوي الأصول البنغالية من ٢٪ إلى ٣٠٪ من إجمالي

عدد سكان تلك البلدية. وشهدت تلك الفترة أيضًا «ارتحال البيض» ونزوحهم على نطاق واسع؛ إذ انتقل عدد متزايد من سكان إيست إند من الطبقة العاملة البيضاء إلى مناطق مجاورة في مقاطعة إسيكس؛ بغية الابتعاد عن المهاجرين وسلالتهم، واضطُرَّ آخرون من سكان إيست إند، عادةً الأصغر سنًّا، ممن ينتمون إلى الطبقة العاملة البيضاء إلى الرحيل بسبب النقص الحاد في الإسكان الحكومي أو الإسكان الخاص المعقول التكلفة، لينضموا إلى الأجيال السابقة التي أُعيد إسكانها في إسيكس في أعقاب مرحلة إعادة الإعمار وإعادة التنمية التالية على الحرب العالمية الثانية.

وترسم الدراسة، عمومًا، صورة تتسم ببالغ العداء والسخط والشعور بالخيانة لدى البيض لما ارتأَوْا فيه معاملة شديدة الإجحاف في حقهم، في الوقت الذي لُبِّيَت فيه جميع احتياجات الوافدين الجدد. وعلى وجه التحديد، يخبرنا مُعِدُّو الدراسة أن السكان من الطبقة العاملة البيضاء يستشيطون غضبًا من جرَّاء الثقافة والممارسة الجديدتين المتعلقتين بالاستحقاق المبني على أساس الحاجة لا الإسهامات المُقدَّمة إلى الثروة المحلية والوطنية. وكذلك الجيل الأكبر سنًّا من البيض ساوره القلق إزاء ما بدا نسيانًا لمساهمته في المجهود الحربي في ظل حقبة جديدة تتسم بالانشغال بقدر أكبر بالمهاجرين والوافدين الجدد. ومما أثار استياء الطبقة العاملة البيضاء أنها شاهدت تغير سمات دولة الرفاه. وشرع مبدأ الحاجة، لا سيما الحاجة إلى السكن، يتغلَّب على مناقب «انتظار الدور» على سُلَّم كان طول الانتظار عليه يكافأ، وكذلك الروابط العائلية، بحيث كان لأبناء السكان المقيمين وبناتهم الأولوية.

ويلمح مُعِدُّو الدراسة إلى أن انهيار الوظائف في مجال أرصفة السفن وغيرها من الصناعات التحويلية إبَّان السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين تزامن مع قرار الرجال البنغال جلب أُسرهم، خوفًا عليهم أثناء الحرب مع باكستان، وتلهفًا إلى لمِّ الشمل معهم قبل أن تزيد التشريعات المقيدة للهجرة الأمر صعوبةً أو حتى تجعله مستحيلًا. وفي الآنِ ذاته، جُمِع بين نظام تخصيص الرعاية الاجتماعية الجديد القائم على الاحتياجات وتركيز السلطة في أيدي موظفي السلطة المحلية المنتمين إلى الطبقة الوسطى، الذين غَضَّ الكثير منهم الطرف عن شكاوى الطبقة العاملة باعتبارها مجرد شكاوى عنصرية.

وإضافةً إلى ذلك، أدى توسُّع المركز المالي — المنطقة التجارية — الذي يقع بدوره في شرق لندن، إلى توافد «الشباب المترفين» الذين لم تعنِ لهم المنطقة أكثر من مجرد ساحة للأطعمة العالمية الأذواق والسكان الغريبي الأطوار، وإن لم يكن ثمة ما يربطهم

بالمجتمعات المحلية ويمكنهم الرحيل كيفما ووقتما شاءوا، بينما تستهلك مساكنهم الفاخرة الجديدة حيزًا ثمينًا وتمعن في تأجيج مشاعر الغضب والسخط المحلية لدى الأهالي المنتمين إلى الطبقة العاملة البيضاء المقيمين منذ زمن بعيد.

ومما نكأ الجراح — إن جاز التعبير — أن العديد من الأطفال البنغال البريطانيين المنتمين إلى الجيلين الثاني والثالث، بعد أن تلقَّوا عونًا إضافيًّا في سبيل تعلُّم اللغة الإنجليزية وتوطيد أقدامهم في الحياة البريطانية، كانوا قد بدءوا يبلون بلاءً حسنًا في المدارس، وارتادوا الجامعات، والتحقوا بالمهن، وانتقلوا إلى مساكن أفضل بكثير في الضواحي.

ويذهب مُعِدُّو الدراسة إلى أنه لا يوجد ما يدعو إلى الدهشة في أن يشهد عام ١٩٩٣ أول انتخاب لنواب من الحزب الوطني الديمقراطي اليميني المتشدد في مجالس المناطق المحلية، صوَّتت له قطاعات من الطبقة العاملة البيضاء التي شعرت بالمرارة وبأن النخب السياسية والطبقات الحاكمة الجديدة قد تخلَّت عنها وتجاهلتها وخانتها.

بيد أن دراسة «إيست إند الجديدة» واجهت نقدًا لاذعًا لتقديمها سردًا مضلِّلًا ومفرط التبسيط للأحداث وردود الأفعال المحيطة بالتغيرات التي طرأت على المنطقة منذ السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين، وهنا أستند في حديثي تحديدًا إلى الانتقادات التي وجَّهها أولئك الذين عملوا موظفي سلطات محلية في تاور هاملتس، فضلًا عن علماء اجتماع وجغرافيين كُثُر — لا سيما مايكل كيث — الذي كان أحد قيادات حزب العمل بمجلس تاور هاملتس، وفي الوقت ذاته كان أيضًا أستاذًا في كلية جولد سميث بجامعة لندن.

بادئ ذي بدء، ثمة إغفال خطير لمعلومات سياقية مهمة من دنش وجافرون ويونج، فعلى الرغم من أن الدراسة التي أجروها غطَّت عقدًا من الزمان، فإن الأهالي البيض الذين يأتي ذكرهم لا يُحَدَّد أبدًا وضعهم على نحو سليم من حيث الزمان والمكان. فلا ترد إشارة إلى متى وأين بالتحديد يدلي الأهالي البيض بتعليقاتهم، مما يجانسهم في كتلة واحدة ويعجز عن تقديم أي بيان بالظروف المحددة — مثل نقص الموارد المتركِّز في مناطق بعينها — التي أثارت تعليقاتهم.

وهذا يضاعف الخطأ الناشئ عن مجانسة الطبقة العاملة البيضاء من ناحية مضلِّلة أخرى، فالواقع أن «البيض» هم خليط من الناس ينتسبون إلى أصول أيرلندية وبولندية ومالطية ويونانية، وقبرصية يونانية، وقبرصية تركية، ممتزجين بسلالة الإنجليز ذوي

الأصول الريفية، والمتبقين من سلالة اللاجئين اليهود من أوروبا الشرقية، والوافدين الجدد من الاتحاد الأوروبي. ولا يوجد «مجتمع طبقة عاملة بيضاء» منفرد بذاته يمكن التعامل مع رؤاه على أنها موَحَّدة ومعبَّر عنها بأسلوب غير متمايز.

وثمة ميل أيضًا إلى معاملة القطاعات الأفقر من الطبقة العاملة، الأكثر تأثُّرًا بنقص المساكن والوظائف وغيرها من الموارد، على أنها مرادفة للطبقة العاملة البيضاء ككل. وقد سرى ذلك أيضًا على نحو أكثر عمومية بالنسبة إلى تغطية وسائل الإعلام الشعبية لهذه المسألة، حيث يُقارَن أكثر البيض فقرًا في كثير من الأحيان بالأقليات العرقية ككل، مع تجاهل التقسيمات الطبقية داخل هاتين الفئتين من المجتمعات. فعلى سبيل المثال: عند مقارنة التحصيل التعليمي، يُقارَن أكثر البيض فقرًا بالآسيويين البريطانيين جميعًا، أو الآسيويين البريطانيين من الطبقة العاملة جميعًا.

وتوحِّد دراسة «إيست إند الجديدة» الأقليات بغير ذلك من الأساليب المضللة؛ فالمنطقة بها أيضًا مهاجرون من الجزر الكاريبية وأفريقيا وسلالتهم. ولا يجوز تلخيص الديناميكيات المحلية في سرد يقتصر على وضع البيض في مواجهة البنغال، وإضافةً إلى ذلك، ثمة روابط متشابكة تجمع البيض والسكان من الأقليات وتميِّز بينهم بطريقة معقَّدة، لا سيما من النواحي الدينية: فتلك المنطقة تحتوي على كاثوليكيين، وإنجيليين وغيرهم من البروتستانتيين، ويهود، وأنواع عدة من المسلمين.

ولم يَرِد كذلك ذكر التحسُّن الملحوظ الذي طرأ على مجالَي الخدمات والتعليم في تاور هاملتس، حتى إن مخطط الشراكة الاستراتيجية الخاص بالإدارة المحلية للخدمات الاجتماعية كان قد نال الثناء باعتباره «الأفضل في البلاد»، ومُنِحَ كلٌّ من الرقيب الوطني على السلطة المحلية ووكالة التحسين والتطوير تاور هاملتس جائزة لتفوقهما في ميدان «الترابط المجتمعي».

والأكثر إضرارًا من ذلك كان إغفال أدلة دامغة على تمييز المجلس المحلي ضد المهاجرين البنغال، لا سيما في تخصيص المساكن. والواقع أن الشكاوى المقدَّمة ضد المجلس لارتكابه الأعمال التمييزية السابقة، بما في ذلك تخصيص أسوأ المساكن للبنغال، بلغت حد فَتْح لجنة المساواة العرقية تحقيقًا رسميًّا، وإصدارها في سبتمبر عام ١٩٨٧ إخطارًا بعدم التمييز ضد تاور هاملتس، ولم يظهر لذلك تأثير يُذكَر؛ ففي عام ١٩٩١، أصدرت المحكمة العليا إخطارًا بعدم الامتثال ضد المجلس، وقد وَرَد، بالمثل، ذكر جرائم قتل عنصرية للبنغال، لكن لم يُترجَم هذا في صورة أي مناقشة جادة للكفاح الطويل

الذي خاضه البنغال لمجرد التمكُّن من السير في شوارع تاور هاملتس بقدر يسير من الأمان.

ومن المدهش بحق ألا يُولَى اهتمام يُذكر لحقيقة أن جزءًا كبيرًا جدًّا من النقص في المساكن التابعة للمجالس — المسبب الرئيسي للصراع المحلي — ارتبط إلى حد بعيد ببيع المساكن الحكومية في ظل سياسة «حق الشراء» التي تبنَّتها السيدة تاتشر، التي طُرِحَت في تاور هاملتس عام ١٩٨٠؛ فقد بدَّلت تلك السياسة نمَط استئجار المساكن. في سبعينيات القرن العشرين، كان ثمة ما يقرب من ٤٠ ألف مستأجر للمساكن التابعة للمجلس في تاور هاملتس، تصحبهم ٢٠ ألف أسرة أخرى. وبحلول عام ٢٠٠٠، كان «حق الشراء» قد خفض عدد المساكن المستأجرة من المجلس إلى ٢٠ ألفًا. وفي رواية «إيست إند الجديدة»، يؤخذ بهذا النقص المتنامي في الموارد العامة أمرًا مسلَّمًا به دون أي دراسة لسبب وجود مثل تلك الندرة الحادة.

لقد تكررت قصة «إيست إند الجديدة» بجميع أنحاء البلاد، واستتبعت سياسات «حق الشراء» — كما أشار ستيف جارنر — أنه على الصعيد الوطني، ارتفع مستوى ملكية المنازل في الفترة ما بين عامي ١٩٧١ و٢٠٠٢ من ٤٩٪ إلى ٦٩٪، إلا أن نسبة الأُسَر التي تستأجر المساكن التابعة للمجالس هبطت من نسبة مرتفعة بلغت ٣٤٪ عام ١٩٨١ إلى ١٤٪، ورصدت الأبحاث التي أجراها جارنر وزملاؤه في أنحاء عدة من البلاد شعورًا قويًّا بالضياع والخيانة والإجحاف أخفته في نفسها الطبقات العاملة البيضاء عند تنافسها على المزايا النادرة الممنوحة من الدولة، بصفة خاصة في مجال الإسكان، لكن ليس في مجال الإسكان فحسب.

وتصلنا من جارنر نقطة ما فتئ عدد من المعلقين الآخرين يشيرون إليها بصدد النقاش الكامل حول الطبقة العاملة البيضاء؛ ففي حين تنظر روايتَيْ «إيست إند الجديدة» والحزب الوطني البريطاني إلى البيض على أنهم يخسرون لمصلحة المهاجرين، يذهب جارنر والآخرون إلى أن الطبقات العاملة من البيض والأقليات العرقية تخسر لمصلحة الطبقات العليا والوسطى. ومن المثير للاهتمام أن كيت جافرون، إحدى مُعِدِّي دراسة «إيست إند الجديدة»، اقتنعت الآن بوجهة النظر ذاتها القائلة بوجود حرمان مشترك مقارنة بالطبقات الوسطى، إلا أن الشعور بالإجحاف لدى الطبقة العاملة البيضاء ما زال قائمًا، وسيظل كذلك حتى تُعَمَّم الروايات الأكثر اتزانًا حول الحرمان المشترك بينها وبين مجتمعات الأقليات العرقية مقارنة بالطبقات الوسطى تعميمًا أكثر قوةً وإقناعًا.

(٤) هل الترابط المجتمعي هو المشكلة والحل؟

إن المبادئ والأدلة التي يستند إليها صنع سياسات الترابط المجتمعي على الصعيد الرسمي لم تجتَز التمحيص النقدي على نحو طيب.

لكن كيف يمكن على أي حال تعريف الترابط المجتمعي؟ وكيف يمكن إصلاح فقدان الترابط؟ زادت تحديات عام ٢٠٠١ إلحاحًا من جرَّاء الاحتجاجات على غزو العراق عام ٢٠٠٣، التي نُسبت إلى حد ما إلى استياء المسلمين الآسيويين البريطانيين من الدولة البريطانية وعدم ولائهم لها، ولا سيما تفجيرات يوليو ٢٠٠٥ في لندن التي ارتكبتها مجموعة صغيرة من الشباب المسلم الآسيوي البريطاني ذي النزعة الراديكالية الإسلامية.

وقد أُنشئت وحدة ترابط مجتمعي في وزارة الداخلية بعد فترة قصيرة من صدور التقرير المسمَّى «بناء مجتمعات مترابطة» عام ٢٠٠٢، ووُضِعَت برامج كاشفة لمسارات الترابط المجتمعي، وأصبح على السلطات المحلية أن تُعِدَّ خططًا للترابط المجتمعي تحدد كيفية تعزيز التواصل الثقافي بين المجتمعات المختلفة وتفكيك الحواجز القائمة بينها، وأُقيمَت مشروعات بحثية ذات صلة بالاشتراك مع تنظيمات خيرية وتطوعية مثل مؤسسة جوزيف رونتري ورانيميد تراست وصندوق التراث واليانصيب.

وقدَّمت شتى الهيئات الحكومية تعريفات عدة متداخلة للترابط المجتمعي، تستند في الأصل إلى دراسات أكاديمية أجراها فورِست وكيرنز. ويُدرِج توجيه حديث للسلطات المحلية (٢٠٠٦) الملامح الثلاثة التالية باعتبارها تشكِّل الترابط المجتمعي:

(١) وجود رؤية مشتركة وشعور بالانتماء لدى المجتمعات كلِّها.

(٢) يحظى القادمون من خلفيات متشابهة بفرص معيشية متشابهة.

(٣) تنمية مشاعر قوية وإيجابية بين الأشخاص من مختلف الخلفيات والظروف، في أماكن العمل والمدارس وداخل الأحياء السكنية.

وما زال العديد من المعلِّقين والباحثين، وإن لم يكن جميعهم، متشككين إزاء الفكر الرسمي بصدد موضوع «الترابط المجتمعي»، وقد رأينا بالفعل أن التشكيك المشروع في درجة الانفصال والانعزال القائمة بين الجماعات العرقية المختلفة أمر وارد.

علاوة على ذلك، ثبت أن النزعة المجتمعية التي تستند إليها المقترحات الحكومية، والاعتماد الرسمي المفرط على نظرية رأس المال الاجتماعي، ومشروعية شعور الطبقة العاملة البيضاء بالإجحاف، مشكوك فيها بقوة كأسس لدعم أجندة الترابط المجتمعي.

وإضافةً إلى ذلك، توجد ثلاثة مواطن ضعف رئيسية في أجندة الترابط المجتمعي:

أولًا: وربما يكون ذلك النقد الأكثر انتشارًا الموجَّه إلى السياسات الحكومية؛ أنها تكتفي بالكلام فقط عن مسألة أوجه التفاوت الطبقي المشتركة بين الأقليات العرقية ومجتمعات الطبقة العاملة البيضاء التي تعيش على مقربة جغرافية شديدة من الأقليات العرقية. وعلى الرغم من الذكر الدائم في الوثائق الحكومية لأهمية تكافؤ الفرص المعيشية، فإنها لا تتعرَّض كثيرًا لكيفية التغلُّب على عدم تكافؤ الفرص، ولم تُقَدَّم مقترحات جادة تستهدف إعادة التوزيع الشامل للثروة والدخل.

وكما توضِّح جميع الأبحاث، لا سيما استجابةً لأفكار بوتنام المتعلقة برأس المال الاجتماعي، تقع أدنى مستويات الثقة بين المجتمعات والثقة في الحكومة في المناطق الأكثر فقرًا. وفي حين أن مخططات التجديد المحلي مفيدة، من الواضح أنها بحاجة إلى العمل بالتوازي مع سياسات تستهدف إعادة التوزيع، علمًا بأن الفترة بدءًا من ثمانينيات القرن العشرين شهدت زيادةً صارخة في تفاوت الدخول والثروة وتباطؤًا في معدلات الحراك الاجتماعي الصاعد.

ويكمن أحد المؤشرات الدالة على زيادة التفاوت وعلى خصخصة المزيد من المساحات الحضرية القابلة للاختراق، في تكاثر الأحياء المسيَّجة؛ إذ يشيِّد الأغنياء مساكن وسبل ترفيه فاخرة، تحميها تدابير أمنية خاصة مشددة. ويكمن المزيد من الانعزال الحقيقي وسلوك «المعايش المتوازية» بين قطاع الأثرياء وما عداه من قطاعات — لا سيما الطبقة العاملة من جميع الانتماءات العرقية — مما يخلِّف عواقب وخيمة على الترابط الاجتماعي وتنامي الشعور بالإقصاء لدى الطبقات العاملة من جميع الانتماءات العرقية.

ويترتب فعليًّا على عدم إحراز تقدم جاد في مسألة أوجه التفاوت الاجتماعي والاقتصادي، وجود ما بات يُدعى «ثقفنة» سياسات الترابط المجتمعي. فعادةً ما تُلام ثقافات الأقليات العرقية والفقراء على فقدان الترابط المجتمعي. وإضافةً إلى ذلك، تتأرجح الخطابات الحكومية بين النظر إلى القواسم المشتركة على أنها ارتباط بالأحياء السكنية وبين «الهوية البريطانية» غير محددة المعالم التي أصبحت مهمة بدورها في النقاشات الدائرة حول الترابط المجتمعي. وهنا أيضًا تتحمل الأقليات وحدها — كما سنرى — وطأة صور التملُّق في الخطاب بغية تمسُّكها بالقيم الوطنية.

وفي حين تتمتع تلك الانتقادات العامة بثقل كبير، فإننا بحاجة إلى التحول إزاء المشروعات البحثية الأكثر تفصيلًا التي فتحت التحقيق في قضايا الترابط المجتمعي

على المستويات المحلية، فهي توفر أساسًا أكثر ثراءً يستند إلى الأدلة لتقييم صلاحية الاستراتيجيات المتَّبَعة من أجل المضيِّ إلى ما يتجاوز التعددية الثقافية.

وقد نفَّذت ماري هيكمان وزملاؤها أحد أفضل تلك المشروعات؛ إذ بحثوا في مناطق تقع في مدن إنجليزية وأيرلندية واسكتلندية. ويدعم بحثهم بقوة الرأي القائل بالأهمية المحورية لكل من القضايا والمبادرات «الترابطية» و«الهيكلية» بالنسبة إلى نشأة الترابط والتضامن بين المجتمعات، واتضح خطأ الرأي القائل إن المسألة تقتصر على معالجة الحرمان الهيكلي، الذي يتمثل في: نقص الموارد المحلية والبطالة والفقر وما إلى ذلك، كما أشار العديد من نقاد سياسات الترابط المجتمعي. فلا يوجد اتصال مباشر بين الحرمان وضعف العلاقات المجتمعية.

ففي بعض المناطق — على سبيل المثال — لم يتعرَّض الوافدون الجدد والمهاجرون القدامى إلى الاستقواء والتحرش العنصريَّين؛ فقد كانت الظروف والثقافات المحلية ذات أهمية محورية. فمن ناحية، حظيت بعض المناطق بتراث محلي قوي قائم على فكرة أن الجميع من «الجوار» ومتجانسون ثقافيًّا (على عكس غيرها من المناطق المحلية التي كانت قد كوَّنت تصوُّرًا قائمًا على تضمُّن المنطقة «أشخاصًا من هنا ومن مناطق أخرى»). وعملت النزعة المحلية ضد تكوين علاقات جيرة ودِّية مع الوافدين الجدد المختلفين عرقيًّا. ومن ناحية أخرى، أظهرت تلك الثقافات المحلية المنعزلة قدرة على تحويل مواقفها وسلوكها في أعقاب مبادرات حساسة ومدروسة بعناية اتخذتها الهيئات المحلية.

وثمة سياسات عدة مميزة على تلك الشاكلة؛ أولًا: حيثما صاحب وصول الوافدين الجدد توفير موارد إضافية عادت بالنفع على جميع المجتمعات، باتت المواقف المتَّخذة من المهاجرين أقل عدائية وأكثر استيعابًا لهم، واسْتُغِلَّت الموارد الجديدة في توفير معلومات أفضل وفي «القضاء على الخرافات» المتعلقة بفرق التمويل بين المجتمعات. وثانيًا: استطاعت السلطات المحلية التي أوجدت مساحات ترفيهية وغيرها من المساحات للتفاعل بين المجتمعات أنْ تحسِّن العلاقات الاجتماعية. وثالثًا: الهيئات المحلية — التي اختصَّت بالعمل مع مجموعات مثل النساء من أجل تحسين الوصول إلى الموارد بالنسبة إلى جميع المجتمعات — هدَّأت مشاعر العداء وأحدثت تغييرات في اتجاه إقامة علاقات أفضل مع الجيران الجدد.

وإضافةً إلى ذلك، أتاحت المنتديات التي أُنشئت بغرض إتاحة المناقشة الأكثر حرية للمواقف الصعبة القائمة بين العرقيات خفض حدة التوترات بدرجة أكبر. في ليستر، أدَّى

هذه الوظيفة الفريق الاستشاري للتعددية الثقافية الذي يعمل على نطاق المدينة، والأهم أن هذا الجهاز تضمَّن فرع هيئة الإذاعة البريطانية في ليستر والصحيفة المحلية واسعة الانتشار «ليستر ميركوري».

وتقدِّم ليستر نموذجًا مثيرًا للاهتمام في إدارة «التنوع الفائق» المستجد؛ فقد أدَّى وصول الصوماليين — المنتمين عادةً إلى الطبقة الوسطى في الأصل الذين كانوا قد استقروا في هولندا والدنمارك في البداية — إلى منطقة هايفيلدز ذات التنوع العرقي الكبير إلى نشأة عداء ظاهر بين الشباب الصومالي والشباب المستقرين بالفعل ذوي الأصول الأفريقية الكاريبية، وعُبِّئَت المبادرات في مدارس ليستر وغيرها من الأنحاء، لكنَّ جزءًا كبيرًا من نجاحها يُعزى إلى أن المجلس المحلي كان قد وظَّف بالفعل أعدادًا كبيرة من الأقليات العرقية التي كان لديها القدرة على القيام بدور الوسيط.

ويُبرز هذا النموذج أيضًا تحوُّلًا مهمًّا في المنظور شجَّعه تقرير البحث، فلا يقتصر الأمر على «رد فعل عنيف أبيض» فحسب، لا سيما ضد الهجرات الجديدة، وإنما كانت الجاليات المستقرة منذ زمن طويل من جميع الخلفيات العرقية، بما في ذلك الكاريبيون الأفارقة والآسيويون، هي التي تحنق على الوافدين الجدد، سواء أكانوا سودًا، كما في حالة الصوماليين، أم بيضًا، كما في حالة المهاجرين الأوروبيين الجدد من بولندا وغيرها من البقاع. ولاحظ أيضًا أن البحث كشف عن اتجاهات عنصرية لدى المهاجرين البيض الجدد من أوروبا الشرقية إزاء السود والآسيويين، وهو ما كان يعالَج بدوره في ليستر، لا سيما على صعيد المدرسة.

ومن المثير للاهتمام، في ضوء التعليقات الساخرة الكثيرة الصادرة عن ناقدي المشروعات على غرار المهرجانات الثقافية وغيرها من الأنشطة الثقافية المشتركة، مثل تعاون النساء في الصناعات اليدوية والنسيج، أن تلك المشروعات ثبت أنَّها تخلِّف آثارًا مفيدة بصفة عامة. فالنقد الموجَّه إلى «ثقفنة» سياسات العلاقات العرقية يمكن التمادي فيه أكثر من اللازم.

ثمة أمور عديدة أخرى ذات قيمة في نتائج ذلك المشروع البحثي، إلا أنني أود أن أكرر الاستنتاج الذي خلص إليه الباحثون، ومفاده أن كل منطقة محلية تتسم بخصائص متفرِّدة، وهو ما أثبتت صحته أيضًا الأبحاث التي أجراها ليز باك في لندن. لذا فليستر ليست بالضرورة نموذجًا يُحتذَى، بمعنى أنه لا بد من نسخ المبادرات التي اتخذتها في كل مكان. ولا يوجد شك كبير كذلك في أن هناك مشاعر عدائية باقية ذات صبغة عرقية في ليستر أكبر بكثير مما أقرَّه البحث.

ويجدر التذكير أيضًا بأنَّ المشروعات القائمة بين المجتمعات تواجه صعوبات كبيرة في التوفيق بين الاحتياجات والتوقُّعات والخبرات المتباينة التي ازدادت قوتها على مدى فترات طويلة من الزمن، وتتطلب مثل تلك المشروعات صبرًا ورؤى بعيدة النظر. وقد حذَّر المشاركون في مثل تلك المشروعات، مثل أليسون جيلكريست التي تعمل في مجال الخدمة المجتمعية، من السياسات الحكومية القائمة على الأهداف والنتائج السريعة.

ومن الواضح أنه لا يوجد إطار بسيط موحَّد وحزمة من الممارسات يمكنها أن تقدم حلولًا لمعضلات تنمية «الترابط المجتمعي»، ويترك الغموض العام للمفهوم ذاته حيزًا كبيرًا للتنوع والارتجال المحلي.

كان من المشجِّع رؤية فكر حزب العمل الجديد إبان سنواته الأخيرة وقد طفق يتناول ذاك النوع من الاستنتاجات التي خلص إليها البحث المحلي الذي أجرته هيكمان وزملاؤها، ومن ثم يمكن إيجاد نهج رسمي أكثر تطورًا في تقرير «مستقبلنا المشترك» (٢٠٠٧) الذي صدر استجابةً لتفجيرات لندن التي وقعت في يوليو عام ٢٠٠٥، فقد أبدت تلك الوثيقة تفهُّمًا جادًّا لأهمية السياقات المحلية، مؤكِّدة على عدم إمكانية وصف استراتيجية واحدة لجميع الأحياء السكنية، وعلى أنه من ثم لا توجد علاقة ارتباطية تلقائية بين الحرمان واندلاع الأعمال العدائية بين العرقيات؛ فعادةً ما يكون لدى المناطق التي تعاني مستويات مرتفعة من الصراع قضايا متعددة تواجهها، لا سيما التركيبة المكوَّنة من التوافد السريع للعمال الجدد في منطقة تتسم بانخفاض فرص العمل ونقص المساكن. وترحب الوثيقة بتعدد الهويات التي يحملها الأفراد الآن، مكوِّنين روابط متشابكة.

الفصل الخامس

الهوية الوطنية والانتماء و«المسألة الإسلامية»

(١) الهوية الوطنية والانتماء والمواطنة

إذا كان «الاندماج» يحل محل التعددية الثقافية في أوروبا، فدائمًا ما يثار تساؤل: الاندماج في ماذا بالضبط؟ أو فيما يتعلق بالفكرة البريطانية عن «الترابط المجتمعي»، الترابط المستند إلى أي أساس تحديدًا؟ وإلى جانب المشكلات التي نوقشت فيما سبق والمتعلقة بكيفية قياس الاندماج وتحديد متى يتم، لطالما تساءل المتشككون عما إذا كان الاندماج بالنسبة إلى المهاجرين — في بريطانيا على سبيل المثال — يعني التطلُّع إلى الانضمام إلى ثقافة الإفراط في شرب الكحوليات أو البدانة أو كراهية الأجانب — التي تشكِّل بدورها جزءًا من «كَوْن المرء بريطانيًّا» — والنجاح في أنْ ينضموا إليها؟ فما المعنى الفعلي لأن يصير المرء بريطانيًّا أو هولنديًّا أو أي أوروبي غير ذلك؟

أي إن المسألة باتت مرتبطة ارتباطًا لا ينفصم بفكرة «الهوية الوطنية»، فلطالما انطوى الاندماج والترابط على حاجة الأقليات العرقية والمهاجرين الجدد إلى الالتزام والافتخار بكل ما يعتبَر «أساس» الدولة التي مُنِحوا امتياز الدخول إليها، أو الجوهر المميِّز لها، والتي في نهاية المطاف مُنِحوا العضوية الكاملة فيها. وصار الاهتمام بالدولة أكثر محورية بسبب ضغوط الطرد المركزي على سلامتها الناشئة عن قوى العولمة، والمواءمة مع الاتحاد الأوروبي، والنزعات القومية الداخلية التي طالما احتوتها التسويات والتنازلات التي أنشأت دولًا قومية قادرة على البقاء في المقام الأول. وكانت المملكة المتحدة، على سبيل المثال، دولة متعددة القوميات على نحو صريح تعاني ازدياد الاستياء من الهيمنة الإنجليزية على مكوناتها الاسكتلندية والويلزية والأيرلندية.

ويتبع ذلك «المسألة الإسلامية». كانت الكثير من النقاشات، في جميع أنحاء أوروبا، مدفوعة بالقلق حول انعدام الاندماج والولاء الوطني المفترضَين من جانب الأقليات المسلمة المهاجرة، الذي أزكته بالطبع أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وصعود الإسلام الراديكالي، وتفجيرات مدريد، والاضطرابات التي حدثت في بريطانيا وفرنسا في المناطق التي يغلب عليها المسلمون، وضلوع قلة هزيلة من المسلمين البريطانيين في الأنشطة المستلهَمَة من تنظيم القاعدة، أبرزها تفجيرات لندن في يوليو ٢٠٠٥.

سوف أناقش المسألة الإسلامية في القسم التالي من هذا الفصل. أما الآن، فمن المهم أن نفصل بين بعض الجوانب المعقدة والملتبسة على نحو محيِّر، التي ظهرت في النقاشات الدائرة حول الاندماج والهوية الوطنية.

كانت فكرة «القيم الأساسية» هي السبيل الأكثر شيوعًا لمناقشة مسألة الهوية الوطنية؛ ففي بريطانيا، أُعرِب عن حسرة كبيرة لافتقار الدولة إلى الإطار المميِّز لدى الفرنسيين، وهو: «الحرية والمساواة والإخاء»، أو إطار «أرض الأحرار» لدى الأمريكيين، ولذا حاول توني بلير وجوردون براون على وجه التحديد أن يرسيا قوالب، في الخطابات والوثائق المهمة، تتعلَّق بالقيم الأساسية، لتوصيف ما يحدد معالم تفرد البريطانيين.

وقد أصدر رئيس الوزراء آنذاك توني بلير، فيما أصبح أحد أهم الخطابات المحدِّدة للسمة البريطانية في ديسمبر عام ٢٠٠٦، صيغًا عدة متباينة لموضوع واحد، ألا وهي: «الإيمان بالديمقراطية، وسيادة القانون، والتسامح، والمساواة في المعاملة للجميع، واحترام هذا البلد وتراثه المشترك»، «التضامن، بالتقارب والتعايش السلمي»، «التسامح، ومد جسور التضامن عبر الشقاق العِرقي والديني، وتحقيق المساواة للجميع وبين الجميع». وأصرَّ أيضًا على أن تلك القيم لا تستغني عن التعددية الثقافية استغناءً كاملًا، فيحق لنا التمتُّع بـ «أدياننا وأجناسنا وعقائدنا الخاصة المختلفة»، لكن علينا «واجب التعبير عن أي خلاف بأسلوب يتَّسق تمامًا مع القيم المشتركة التي تؤلِّف بيننا».

ويسفر التدقيق في تصريحات جوردون براون المتعددة عن التوصل إلى وجهة نظر مكوَّنة من ثلاثة عناصر رئيسية؛ أولًا: «لقد ولَّى عهد اضطرار بريطانيا إلى الاعتذار عن تاريخنا، وينبغي علينا أن نحتفي بشق كبير من ماضينا؛ فتاريخنا هو محور هويتنا البريطانية»، وأحد الاستنتاجات التي يمكن استخلاصها من علاقات بريطانيا المتشابكة بالعالم هو أن بريطانيا «خارجية التوجُّه» ومن سماتها «الانفتاح والدولية». وثانيًا: التشديد على الحرية والإنصاف والتسامح باعتبارها قيمًا بريطانية مميِّزة. وثالثًا: اعتبار «الواجب» قيمة باقية.

وذكر براون أيضًا «قابلية التأقلم»، و«المنطق العملي»، و«شكًّا عميقًا في الأصولية». وتلك السمات الأخيرة تنسجم بوضوح حتى مع المؤرخين اليساريين واليساريين الوسطيين مثل هوبسباوم وكولز، إلا أن كولز يشير كذلك إلى أهمية الانتصارات العسكرية والتركيبة المتناقضة المكوَّنة من «الحرية الإنجليزية في الداخل والسلطة البريطانية في الخارج».

ونقابل هنا إحدى أولى الصعوبات وأضخمها التي تعتري تعريف هوية بريطانية جامعة تقصر تركيزها على إيجابيات تاريخ طويل ومتشابك ومتناقض، فلا يقتصر ماضي أي أمة على وجه الأرض على الإيجابيات فحسب، مهما رغب أفرادها في تصديق ما هو خلاف ذلك. وكانت المؤرخة ليندا كولي أقرب إلى الصواب عندما نوَّهت إلى أن «الإنجليز والويلزيين والاسكتلنديين والأيرلنديين كافة كانوا تجارًا ودعاة حرب طمَّاعين ولحوحين ومتطفلين، وعدوانيين ويستخدمون العنف والكثير من القهر، وكثيرًا ما اتسموا بالعجرفة والغدر». وهي لا تأتي على ذكر العنصرية والاستعمارية التي كثيرًا ما اتسمت بالوحشية. وعلى حد قول ماركاند: «ثمة وجه قبيح أيضًا للسمة البريطانية، وأي حديث عن البريطانية يغفل الجانب المظلم للإمبراطورية يكون من قبيل العبث.»

وإضافةً إلى الحقيقة التي أشار إليها آخرون كُثُر، من أن «المعارضة» و«التطرُّف» كانا بدورهما سمتين باقيتين، وأنهما ساهما بقوة في إقامة الحريات والمساواة والتسامح في الوقت الحاضر، لا يمكن للصيغتين اللتين طرحهما بلير وبراون أن يقدِّما أي نوع من التراث المنفرد المتَّسق الذي يمكن أن «يوقع» عليه كل مواطن. ومن المفروغ منه أنه ليس ثمة تراث كهذا في تاريخ أي أمة، ويصعب أن يُتوقَّع في بريطانيا أن يتفق الملكيون والجمهوريون والليبراليون والاشتراكيون والمحافظون وذوو التوجهات الدينية والإنسانيون وأنصار الحركة النسائية والمؤمنون بفكرة «القيم الأُسرية» — على سبيل التعريف ببعض وجهات النظر السائدة في نطاق الخطوط الأيديولوجية الفاصلة في الثقافة البريطانية — على تراث مشترك إلا بدرجة باهتة مغرقة في الابتذال ومعرَّضة للتفكك أمام المناقشة الجادة لأي فترة محددة أو مجموعة أحداث بعينها.

بل إن السبيل الأكثر فعالية في الواقع هو الإقرار بالخلاف والقَبول بأن هذا ليس أحد مواطن قوة أي ديمقراطية سليمة فحسب، وإنما أحد متطلباتها الأكيدة أيضًا، كما احتجَّ العديد من المنظِّرين السياسيين مثل تولي وموف وأمين.

لكن ثمة أسئلة خطيرة أخرى تواجه مشروع السمة البريطانية بصيغته الحالية؛ فما «البريطاني» تحديدًا فيما يتعلَّق بتلك القيم؟ لقد توصَّل الهولنديون (الذين يفخرون

بتمتعهم بالتسامح كإحدى الفضائل الوطنية) وغيرهم من الأمم التي حاولت أن تضع قائمة يمكن أن توقِّع عليها الأقليات العرقية والمهاجرون الجدد إلى بنود شديدة التشابه. وليس في هذا ما يثير الدهشةً، فيتوقع أي تكوين سياسي ليبرالي أو دولة قومية ليبرالية — كحد أدنى — التزام مواطنيه بالديمقراطية وبقدر من التسامح والإنصاف والمساواة (على الرغم من نشأة خلافات جدية في كل مكان وقتما تجري أي محاولة لإضفاء مضمون على الأفكار والمُثُل الجوفاء نسبيًّا).

على أي حال، هل يمكن أن تُغرَس مشاعر الانتماء والولاء للدولة، والوطنية، عن طريق اختبارات المواطنة ومراسمها، التي تمثِّل حزمة أخرى من الابتكارات المفضَّلة لدى بلدان مثل بريطانيا وهولندا؟ خصوصًا أن العديد من المواطنين الجدد ربما يكونون قد تعرَّضوا بالفعل للعداء والرفض والتمييز، أو أن يكونوا في سبيلهم إلى التعرُّض لذلك قريبًا؟ وقد شكك معظم المؤرخين وعلماء الاجتماع في إمكانية غرس مشاعر الانتماء والألفة الحقيقيين تجاه بلد ما من خلال تدابير وطنية موجهة من القمة إلى القاعدة تشمل الأعلام الوطنية والتعهدات والأناشيد الوطنية. ولا يوجد ما يثير الاعتراض من حيث المبدأ في مثل تلك الاختبارات والمراسم، فهي موجودة في كندا والولايات المتحدة الأمريكية منذ زمن بعيد، ويجدر القول إن الوافدين الجدد يكتسبون بعض المعلومات المفيدة بشأن المجتمعات التي هاجروا إليها، وأنَّ الاحتفال الرمزي بالدخول في المواطنة يدل على أنها نَقلة مهمة جديرة بالاحتفاء، مما يقوِّي الشعور باشتمال المواطنة على حقوق ومسئوليات.

إلا أن إشراك العواطف الضروري من أجل تكوين ارتباطات حقيقية لا يمكن أن يتأتَّى إلا بصورة طبيعية وتدريجية من خلال الخبرات المُرضية والممتعة والجديرة بالذكر والتفاعلات الاجتماعية المتواصلة التي تعمل على تنمية مشاعر الألفة والانتماء وتقويتها. وتشير جميع الأدلة المتوافرة إلى أن تعزيز «التوافق» وتقليل التنوع — مثلما أوصى منظِّرو رأس المال الاجتماعي — ليسا مطلوبين بالضرورة لتكوين ما يمكن أن يسميه المرء شعورًا جيدًا بما فيه الكفاية بالانتماء والتضامن الاجتماعي لدى أفراد أي دولة قومية.

والاستراتيجية الأصوب، التي تشكِّل بدورها جزءًا من المشروعات الحكومية في المملكة المتحدة وغيرها من البقاع، هي «إزالة الطابع القومي» و«إزالة الطابع العرقي» عن تلك القضايا عن طريق صياغتها في إطار الخطابات العامة المتعلقة بالمواطنة والحقوق

والمسئوليات، التي تدرك أن العديد من الهويات تتفق مع الالتزام المدني وإقرار القيم العامة للديمقراطية والإنصاف والمساواة وسيادة القانون وما إلى ذلك. وليس الهدف من ذلك هو مراعاة الأقليات العرقية والمهاجرين الجدد فحسب؛ فمن ناحية، في بريطانيا على سبيل المثال: تشير جميع الأدلة إلى أن غالبية الاسكتلنديين يكنُّون قدرًا ضئيلًا من الارتباط بأفكار السمة البريطانية واستياءً خاصًّا من الهيمنة الإنجليزية التي ميَّزت التصورات التقليدية والتوقعات العالمية بشأن السمة البريطانية. وإضافةً إلى ذلك — كما أدرك العديدون حديثًا — فإن مشروعًا أقل اعتمادًا على النزعة القومية يستهدف الانتماء المدني أكثر ملاءمةً بكثير بالنسبة إلى عالم يتَّجه صوب العولمة بخطى حثيثة وعالم سوف تتطلب وتشهد فيه الاقتصادات المتعطشة لدى جميع الدول القومية الصناعية المتقدمة هجرات متواصلة في زمن معدلات المواليد المتراجعة والنقص في المهارة.

في عام ٢٠٠٢، أدخلت حكومة المملكة المتحدة تعليم المواطنة في المنهج الوطني لجميع الطلاب الذين تتراوح أعمارهم بين ١١ و١٦ سنة، صحبته كذلك توصيات بإدراج موضوعات حول العنصرية والانتماء العرقي، ومجموعة متنوعة من الديانات، وتناول المؤلفين السود والآسيويين بالدراسة في إطار الأدب الإنجليزي، إلا أن فئتين متباينتين من النقد الموجَّه إلى منهج التربية الوطنية الجديد سلَّطتا الضوء بوضوح على الصعوبة التي ينطوي عليها بناء تراث واحد متَّسق للتاريخ البريطاني والقيم الأساسية البريطانية. وفي حين شَكَت مراجعة كلَّفت بها الحكومة السير كيث أجيبجو في يناير عام ٢٠٠٧ من عدم كفاية التركيز على هوية المملكة المتحدة وتاريخها، ندَّد السير ديفيد واطسون، أستاذ إدارة التعليم العالي في معهد التربية بجامعة لندن، في يناير عام ٢٠٠٩ بدروس المواطنة الحالية باعتبارها «هشة» و«قومية النزعة»، داعيًا إلى المزيد من الوعي بـ «الحساسيات الدولية»، وأوصى كذلك بوضع صيغة اختبار لطالبي الجنسية الجدد تكون أقل ارتباطًا بالثقافة. وعلى وجه التحديد، فقد رأت دراسة أجراها المعهد أن غرس النزعة الوطنية، التي تكرِّسها دروس المواطنة في المدارس، ينطوي على توجيه أخلاقي مفرط، بتعتيمه على «أوجه الغموض الأخلاقي» التي تشكِّل جزءًا من تاريخ أي أمة.

من الواضح أن إقامة مشروع عملية مواطنة غير قومية النزعة هو أبعد ما يكون عن التحقق، ولا يزال شيئًا مثاليًّا صعب المنال، لكنه في رأيي يستحق أن نسعى جاهدين وراءه. ولاحظ أيضًا الافتقار إلى الأدلة على وجود تدهور خطير في الهوية الوطنية؛ فليس جليًّا أن ما يحتاج إلى التعزيز هو الشعور بالانتماء الوطني لا حس المواطنة

وأشكال التمكين القادرة على تنمية المسئولية المدنية. وتذهب الأبحاث التي أجراها هيث ومارتن وإلجينيوس وغيرهم في جامعة أكسفورد، استنادًا إلى الدراسات التي أُجريَت منذ ستينيات القرن العشرين حتى الآن، إلى أن أغلبية السكان ما زال لديهم إحساس بالسمة البريطانية، لكن لم يجد هيث وزملاؤه علاقة وثيقة بين بقاء الإحساس بالسمة البريطانية والميل تجاه أداء الواجب المدني على مدى السنوات الخمس والأربعين المنصرمة أو نحو ذلك؛ لذا يبدو أن ثمة علاقة مركَّبة بين حس الانتماء الوطني والتضامن الاجتماعي والمواطنة الفاعلة.

والتغيُّر الذي طرأ هو أن عددًا أكبر من السكان الآن يتمتع بهويتين على الأقل؛ على سبيل المثال: اسكتلندية وبريطانية، وويلزية وبريطانية. وتكشف جميع الأبحاث المتعلقة بالأقليات العرقية المستقرة أيضًا عن وجود فيض من الانتماءات المتعددة والعابرة للحدود الوطنية، بدرجات متفاوتة من التعلُّق «بكونها بريطانية»، وهذا ما أكدته دراستي المستفيضة للأدلة المتاحة على تبدُّل هويات الأقليات العرقية في بريطانيا.

ويذهب هيث وغيره إلى أنه إذا كان ثمة قضية تقتضي المعالجة هنا، فهي تتعلق بالشباب السود ذوي الأصول الكاريبية والأفريقية، الذين يكِنُّ خمسهم على الأقل شعورًا ضعيفًا بالانتماء إلى بريطانيا. وتشير الأبحاث إلى احتمال ارتباط ذلك بالتشابك المعقَّد بين الطبقة وسواد البشرة. وقد كشفت كلير أَلِكساندر في دراستها الخلَّاقة «فن كون المرء أسود» (١٩٩٦)، من ناحية، وجود ارتباطات محلية وثيقة بمدن مثل برمنجهام ولندن، وبمناطق محلية داخلهما، على سبيل المثال هاكني. والآن حتى الرموز البريدية صارت جزءًا من الانتماء والأقلمة، إلى حد خطير في بعض الأحيان، إلا أن عمل ألكساندر وغيرها يبيِّن كذلك أن ثمة توترًا قائمًا بين أن يكون المرء منتميًا إلى الطبقة الوسطى وأن يُعتَرَف بسواده. فترتبط لهجات الطبقة الوسطى وتطلُّعاتها — بما في ذلك الاجتهاد في المدرسة — لدى نسبة غير معلومة من السود المنتمين إلى الطبقة العاملة بخيانة المبادئ لمصلحة «الهوية البيضاء» و«التصرُّف كالبيض».

ومن الواضح أن ذلك يخلِّف أثرًا يخلُّ بالمزاوجة بين الهوية السوداء والهوية البريطانية، إلا أن نحو ٢٠٪ من أولئك الذين يوصَفون في الدراسات الاستقصائية بلقب «الكاريبيين» لهم شريك أبيض، و٤٠٪ من الأطفال «الكاريبيين» أحد أبويهم أبيض، وفئة «العِرق المختلط» هي على الأرجح «الأقلية العرقية» الأسرع نموًّا في بريطانيا. وكل هذا

يؤكِّد وجهة النظر التي ناصرْتُها وهي أن هويات سكان بريطانيا جميعًا — وبالأخص هويات الأقليات العرقية — هي هويات مركَّبة وغير مستقرة ومتقلِّبة.

أما هويات الأقليات الآسيوية في بريطانيا فهي أكثر تعقيدًا؛ فقد أُلحِقت التقسيمات التي جرت على البلدان والأصول الجغرافية في مرحلة ما بعد الاستعمار بأنماط من الهويات المركبة القائمة على أسس الدين، والطبقة الاجتماعية، والطبقات الاجتماعية الفرعية، وغيرها من ضروب جماعات النسب المتنوعة، والاختلافات الريفية/الحضرية والإقليمية، مما جعل إصدار التعميمات بشأن الآسيويين عملية محفوفة بالمخاطر. ويشير روجر بالارد في تقديمه مجموعة من المقالات عن الجنوب آسيويين في بريطانيا إلى أن ما يوضحه كل فصل في هذا المجلد ليس مدى اختلاف كل مجتمع عن غيره فحسب، وإنما يوضح أيضًا أن كل مجتمع يتبع ديناميكيته المميزة: «وينتج عن ذلك تنوع متزايد باستمرار. فالحديث عن مجتمع آسيوي أو حتى مجتمع «هندي» أو «باكستاني» أو «بنغالي» يعني في كثير من الأحيان ترسيخًا للخيال.»

إلا أنَّه من الواضح أن أكثر ما يقلق الجهات الرسمية ينصبُّ على الجاليات المسلمة، الذي ازداد بوضوح إثر تفجيرات لندن في يوليو ٢٠٠٥. وكان المسلمون في شتى أنحاء أوروبا هم محط الأنظار باعتبارهم أكثر من ينقصه حس الانتماء الوطني والأوروبي. واستهدفت برامج الترابط المجتمعي واندماج المسلمين قبل غيرهم، في بريطانيا وباقي أنحاء أوروبا. فهل شهدنا، كما في الاندماج الوطني والترابط المجتمعي بصفة عامة، رد فعل مفرطًا؟

(٢) «المسألة الإسلامية»

بحلول نهاية عام ٢٠٠٩، أدلى السويسريون بأصواتهم في استفتاء يستهدف حظر بناء المزيد من المآذن الإسلامية، في بلد يحتوي على أربعة من تلك الأبنية وسكان مسلمين يبلغ عددهم ٤٠٠ ألف نسمة. وكان ساركوزي رئيس فرنسا أحد أبرز مؤيدي القرار السويسري، الذي يُنظر إليه على أي حال باعتباره خرقًا للاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، إذ يختصُّ الإسلام بالتمييز. وفي أوائل عام ٢٠١٠، رفض الفرنسيون منح الجنسية لرجل مغربي الأصل بدا أنه يُكرِه زوجته على ارتداء النقاب. وصدر تشريع بحظر النقاب في الأماكن العامة (يقال إن ثمة حوالي ١٠٠٠ إلى ٢٠٠٠ سيدة ترتدي النقاب ضمن ٦ ملايين مسلم في فرنسا).

وتؤكِّد هذه القرارات، في نظر العديد من النقاد، أن أوروبا واقعة بين براثن «كراهية الإسلام» التي تعادل في ضررها معاداة السامية التي سادت أوروبا إبَّان ثلاثينيات القرن العشرين. ويرى آخرون، مقتدين بكتاب صامويل هنتنجتون المليء بالأخطاء وإن كان ذا ثقل، الذي يحمل اسم «صراع الحضارات»، أن تلك مجرد مناوشة أخيرة ضمن «صراع الحضارات» الذي يحل الآن محل الحرب الباردة والمعارك التي قامت بين الدول القومية في إطار ساحة معركة عالمية جديدة. وقد يرى مؤيدو تلك القرارات أنها علامة مبشِّرة بمواصلة أوروبا التصدي لتراجعها الوشيك أمام هجرة المسلمين، ومعدلات مواليد المسلمين في أوروبا، والجهاد العالمي، الذي تنبأ به سيل من المطبوعات، مثل: «آخر أيام أوروبا» (٢٠٠٧) لوالتر لاكور و«تأملات في الثورة في أوروبا: الهجرة والإسلام والغرب» (٢٠٠٩) لكريستوفر كالدويل.

آمل أن تكون الأحداث الرئيسية في قصة صعود إسلامٍ يتسم بمزيد من التشدد والوعي العالمي منذ قيام الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩، وحملة حظر «آيات شيطانية» لسلمان رشدي، التي اكتسبت في حد ذاتها زخمًا هائلًا من الفتوى الشهيرة لآية الله الخميني — الزعيم الإيراني آنئذٍ — ضد رشدي، معروفة إلى حد لا يتطلَّب إدراج سرد مفصَّل لها هنا. ولا يسعني كذلك إلا أن آمل أن أقدِّم ما يعادل مناقشة شاملة للقضايا التي تنشأ عند النظر في مسارات الإسلام في أوروبا، لكن هناك بعض النقاط العامة الجديرة بالذكر قبل الشروع في تحليل موجز لعلاقة المسلمين في أوروبا بالتعددية الثقافية:

النقطة الأولى: المناقشات العامة الدائرة حول الإسلام و«المسألة الإسلامية» في سياق عالمي — كما في كتاب صامويل هنتنجتون على سبيل المثال — كثيرًا ما تكون عقيمة بسبب ما يسميه أوليفييه روي المزج والخلط «الثقافيَّي النزعة» بين الإسلام كديانة والثقافات الإسلامية (وأود أن أضيف هويات المسلمين). فالإسلام كديانة يتألف من القرآن والحديث وشروح كل منهما التي يقدِّمها الباحثون الإسلاميون، ولا ينبغي الخلط بين تلك المكونات ومحتوى الثقافات — أو «الحضارات» — الإسلامية، أو افتراض تحدُّد ذلك المحتوى بها، نظرًا لأن «الثقافة» تشمل التقاليد الاجتماعية، والهياكل والعلاقات الحضرية والريفية، والأدب، وفنون الطهي، والمؤسسات السياسية، وما إلى ذلك. وكما أشار سامي زبيدة — وهو باحث مرموق آخر — فإنه من قبيل التضليل المفرط أن نشير إلى «مجتمع مسلم» في حين أن الموجود فعليًّا هو مجتمعات مسلمة غير متجانسة

تلعب فيها مختلف صور الدين الإسلامي أدوارًا متباينة وتتعايش مع توليفة من التقاليد الثقافية وصور العلمنة. فالمسلمون يوجدون ضمن جنسيات وانتماءات عرقية شتى، ويتحدثون مجموعة كبيرة من اللغات، وينخرطون في مجموعة واسعة النطاق من الممارسات الثقافية، وتنطوي مجتمعات المسلمين على تباين هائل في هوياتهم، بدءًا من شديدي التديُّن والمحافظين سياسيًّا، وصولًا إلى المتدينين اسمًا، والليبراليين سياسيًّا والمصلحين ثقافيًّا، وجميع أشكال التوليفات القائمة بينها. وهذا قبل أن نضع في اعتبارنا الانقسام الكبير بين السُنَّة والشيعة والمذاهب الطائفية المتشعبة المتولِّدة عنه.

وتتأثر مسارات مجتمعات المسلمين ومشكلاتها بما يتخطَّى «الإسلام» وحده، ومما يكشف ذلك أن الأنظمة الأكثر علمانية كما في مصر وتونس كثيرًا ما ضلعت في سد الطريق أمام الإصلاح الديمقراطي، تمامًا مثلما فعلت الدول القومية التي تتسم بالهوية الإسلامية على نحو أكثر رسمية مثل إيران أو المملكة العربية السعودية.

وتزداد أهمية هذه الاختلافات أكثر لدى استيعاب التنوع الهائل من ثقافات المسلمين وهوياتهم أثناء تطورها في أوساط مسلمي أوروبا، كما سنرى.

والنقطة التحذيرية الثانية الجديرة بالذكر هي أن «الإسلام السياسي»، على عكس ما ترى التصورات الشعبية، قد يكون بالفعل في سبيله إلى التراجع؛ فالحركات السياسية الإسلامية التي نشأت في أعقاب الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩، والتي بدت كأنها سوف تكتسح كل ما يعترض طريقها، اضطرت في الواقع إلى أن ترضى بدور ضئيل نسبيًّا في السياسة المحلية في الشرق الأوسط وغيره من الأنحاء، وطُبِّعَت تلك الحركات في صورة أحزاب سياسية — والجبهة الاسلامية للإنقاذ في الجزائر مثال جيد على ذلك — ووجدت نفسها تقيم الحملات الدعائية تحت شعارات التحول الديمقراطي، وحقوق الإنسان، وتنشيط «المجتمع المدني»، وكلها مفاهيم استعارتها من الخطاب السياسي الغربي. والقليل منها يحصد ما يربو على ٢٠٪ من الأصوات في الانتخابات الوطنية.

إضافةً إلى ذلك، حتى في إيران لم يسفر صعود قوى الإسلام السياسي واقعيًّا عن الارتداد إلى تعدد الأزواج أو الأسر الممتدة ذات الأعداد الكبيرة من الأطفال، وقد ارتفعت معدلات الإلمام بالقراءة والكتابة عند النساء الإيرانيات بنسبة كبيرة منذ ثورة ١٩٧٩، من نسبة تقل عن ٣٠٪ إلى ٨٠٪. وغالبية طلاب الجامعات في إيران من النساء. وفي بلد إسلامي مثل إندونيسيا، لم يتعدَّ مؤشر الخصوبة ٢,٦ في عام ٢٠٠٠؛ أي أقل من الفلبين الكاثوليكية التي بلغ المؤشر فيها ٣,٦.

إذن فصياغة صراع عالمي بين «الغرب» و«الإسلام» تقع في خطأ مجانسة كل منهما؛ فالبلدان الغربية تجد بدورها صعوبة في التعامل مع قضايا جوهرية مثل الإجهاض، ودور المرأة والأسرة، ومعنى الوطنية، والتفسيرات الليبرالية للدين مقابل نظيراتها المحافظة، لا سيما كما يتجلَّى في النقاشات الدائرة بشأن تعيين قساوسة من النساء والمثليين جنسيًّا. ويبالغ الهَوَس الغربي بالعثور على إسلام معتدل وتمويله في تقدير تأثير الدين على تشكيل المجتمعات، ويسيء فهم الانقسامات الواقعة داخل الأصولية الإسلامية التي يفترَض اتّحادها.

ماذا عن تأييد المسلمين حول العالم لتنظيم القاعدة وغيره من الحركات الجهادية الإسلامية العنيفة؟ فعلى الرغم من تفشِّي المخاوف من الإسلام والمسلمين في الغرب، فقد صرَّح فريد زكريا، رئيس تحرير مجلة «نيوزويك» الأمريكية المرموقة، (في فبراير ٢٠١٠) بأنَّ بن لادن قد «خسر صراع الحضارات»؛ فلا يؤيد المذهب الجهادي على طريقة بن لادن تأييدًا حقًّا سوى «بضعة متعصِّبين متفرِّقين عبر أنحاء الكرة الأرضية». وبصفة عامة يذهب زكريا إلى أن المتطرفين معزولون في شتى أنحاء العالم الإسلامي، فلا يبدو على أي بلد كبير أنه في سبيله إلى الوقوع في قبضة القوى الجهادية، و«من الواضح أن قوى حديثة وعلمانية إلى حد ما تسيطر على العالم الإسلامي وتحظى بتأييد واسع فيه». وتسرد رواية زكريا كيف تضاعفت التنديدات بالجهاد والفتاوى ضد التفجيرات الانتحارية، بدءًا من جامعة الأزهر في القاهرة، وصولًا إلى مؤيدي بن لادن ومعلِّميه البارزين، وحركة دار العلوم ديوبند في الهند، التي كانت قد قدَّمت في البداية دعمًا وإلهامًا قويين إلى تنظيم القاعدة.

يدعم الاستنتاجات التي خلص إليها زكريا العديد من الدراسات الاستقصائية الموثوق بها عن آراء المسلمين، وكانت إحدى أحدث تلك الدراسات بعنوان «من يتحدث باسم الإسلام؟» وهي خلاصة مهمة لآراء المسلمين من جميع أنحاء العالم مستمدة من استفتاءات منظمة جالوب في الفترة بين عامي ٢٠٠١ و٢٠٠٧، التي جُمِّعَت من عدة آلاف مقابلة حوارية مدة الواحدة منها ساعة مع أفراد من ٣٥ بلدًا مسلمًا وبلدًا يتضمَّن قطاعات سكَّانية كبيرة مسلمة.

وتكشف الدراسات عن قدر من الإعجاب بالولايات المتحدة الأمريكية والغرب أكبر بكثير مما قد يدعونا شعار «إنهم يكرهون أسلوب حياتنا» إلى تصديقه. وهناك رغبة كبيرة في تحقيق المزيد من التحول الديمقراطي، والتصدي للفساد، والمساواة للمرأة

(حتى في المملكة العربية السعودية)، وتلهُّف قوي للتنمية الاقتصادية (وكل ذلك أثبتته الثورات المنادية بالديمقراطية حديثًا في مصر وتونس وليبيا وسوريا والبحرين واليمن). ووفقًا لتلك الدراسة المستفيضة، فإن ٧٪ فقط من المسلمين حول العالم يمكن اعتبارهم «راديكاليين» أو «متطرِّفين»، استنادًا إلى رأيهم القائل إن هجمات الحادي عشر من سبتمبر «مبرَّرة أخلاقيًّا». لكن حتى هذه الأقلية قد لا تشارك بالضرورة في أي عنف، على الرغم من نظرتها شديدة العدائية إلى الولايات المتحدة الأمريكية. ويجدر تأكيد أن الأسباب التي قدَّموها لتأييد الهجمات كانت سياسية في المقام الأول لا دينية. وترى الغالبية العظمى من المسلمين في العالم في التطرُّف وعدم الانفتاح على أفكار الآخرين أكثر السمات التي يستنكرونها في مجتمعاتهم.

أما عن المسألة المثيرة للجدل المتعلِّقة بالشريعة، فمن الملاحظ أنه في حين أن هناك دعمًا كبيرًا لإدراج الشريعة بدرجة ما في التشريعات، فإن هناك تباينًا شديدًا بين عناصر الشريعة التي تحظى بالتقدير ويُنظر إليها على أنها مناسبة، وهذه العناصر تكذِّب الصورة النمطية المتعطِّشة للدماء المتعلقة برجم الزناة وقطع أيدي السارقين، وهي الأمور التي لا تلقى الكثير من الحماس.

وينعكس القضاء على خرافة صراع الحضارات والصور النمطية للمسلمين في العالم الذي نشأ عن السؤال «من يتحدَّث باسم الإسلام؟» كذلك على جميع الدراسات الجادة للمسلمين الأوروبيين واستطلاعات آراء المسلمين في الغرب.

ويجدر التذكير عند النظر في قضية المسلمين في أوروبا، بأنهم يشكِّلون ٤٪ من تعداد سكان الاتحاد الأوروبي، مما يضع مخاوف استيلاء المسلمين على أوروبا في حجمها الطبيعي. وبالطبع فإن ما يسري على المسلمين في العالم يسري على المسلمين الأوروبيين؛ فهم ليسوا جماعة متجانسة، وإنما يتكوَّنون من شرائح سكَّانية لا تحظى غالبًا إلا بالقليل من القواسم المشتركة، وبأصول قومية وعرقية متباينة — على سبيل المثال: جنوب آسيويون بالأساس في بريطانيا، وشمال أفريقيون في فرنسا، وأتراك في ألمانيا — وبدرجات مختلفة من الالتزام الديني، والمواقف تجاه الثقافة الغربية، والشعور بالوحدة الوطنية مع نظرائهم من المواطنين غير المسلمين (وتحدُّث مجموعة كبيرة من اللغات الأولى).

ولا يوجد ما يثير الدهشة في أن يَرِد في تقرير حديث صادر عن مركز أبحاث بوليسي إكستشينج أن ٧١٪ من المسلمين البريطانيين الذين يبلغون من العمر ٥٥ عامًا

أو يزيد، يشعرون أن القواسم المشتركة بينهم وبين غير المسلمين في بريطانيا تفوق القواسم المشتركة بينهم وبين المسلمين في الخارج. وما فتئت الدراسات الاستقصائية تكشف درجات مرتفعة من مشاعر السمة البريطانية كإحدى مكونات الهويات الإسلامية. وسجَّلت دراسة عرضتها القناة الرابعة لمركز استطلاعات الرأي العام في ربيع عام ٢٠٠٦ شعور ٨٢٪ من المسلمين البريطانيين، الذين يمثِّلون ٢٫٧٪ من تعداد سكان بريطانيا، بانتماء «قوي جدًّا» (٤٥٪) أو «معتدل القوة» (٣٧٪) إلى بريطانيا.

ويبدو أن تقرير مركز أبحاث بوليسي إكستشينج يظهر فروقات كبيرة بين أجيال المسلمين البريطانيين؛ إذ يشعر عدد أقل من المنتمين إلى الفئة التي تتراوح أعمارها بين ١٦ و٢٤ عامًا بأنهم بريطانيون (كما ورد سابقًا)، ويرغب عدد أكبر منهم (٣٧٪ مقارنةً بنسبة ١٩٪ لدى من تفوق أعمارهم ٥٥ عامًا) في إلحاق أبنائه بمدارس إسلامية، ويصاحب ذلك فروقات مشابهة في نِسَب من يبدون تأييدًا للشريعة. وقد تحتَّم أن يلوم مركز بوليسي إكستشينج — علمًا بموقفه المحافظ — «التعددية الثقافية» على هذه الفروقات بين الأجيال، خالصًا إلى أن سياسات التعددية الثقافية شجَّعت المشاعر الانفصالية بين الشباب المسلمين.

لكن ثمة دلالات مناقضة لذلك من دراسات استقصائية أخرى؛ فقد أجرى معهد المجتمع المفتوح دراسة معنية بالمسلمين في ١١ مدينة غرب أوروبية، ونشر النتائج التي توصَّل إليها في ديسمبر عام ٢٠٠٩. وإحدى أهم تلك النتائج — وثيقة الصلة بالانتقادات الموجَّهَة إلى سياسات التعددية الثقافية من النوعية التي تضمنها تقرير مركز بوليسي إكستشينج — مفادها أن ٧٨٪ من مسلمي مدن المملكة المتحدة يعرِّفون أنفسهم على أنهم بريطانيون، لكن ٤٩٪ فحسب من المسلمين يعتبرون أنفسهم فرنسيين، وشعر ٢٣٪ فقط أنهم ألمان. فيبدو أن سياسات التعددية الثقافية البريطانية أشعرت المسلمين فعليًّا بمزيد من التقبُّل إزاءهم ونمَّت شعورًا أكبر بالهوية الوطنية. وعلى عكس النتائج التي توصَّل إليها تقرير بوليسي إكستشينج، وجد معهد المجتمع المفتوح أن مستويات ما أطلق عليه التقرير «الوطنية» أعلى لدى الجيل الثاني من المسلمين.

وينبع تدنِّي مشاعر الارتباط بالهويتين الوطنيتين الفرنسية والألمانية، مقارنةً بالهوية البريطانية، في أوساط المسلمين من شعور أقوى بأنهم غير مقبولين لدى نظرائهم المواطنين ولدى الدولة؛ إذ لم يَمنح الألمان حقوق المواطنة إلا في تسعينيات القرن العشرين وحَظَر الفرنسيون الحجاب وتصوَّروا عمومًا وجود صراع بين القيم «الإسلامية» و«الفرنسية».

بيد أنه عند التركيز على المملكة المتحدة، من المهم محاولة استيعاب ما تعنيه الهوية الوطنية، وما تعنيه السمة البريطانية، والمواطنة، بالنسبة إلى الجيلين الثاني والثالث من المسلمين البريطانيين، وما إذا كان ثمة فروقات كبيرة في هذا الصدد بينهم وبين نظرائهم البيض. وثمة بعض الأدلة التي تشير إلى أن الشباب البريطاني الأبيض، مقارنةً بنظيره المسلم، يرى هويته من منطلق الثقافة الوطنية أكثر من المواطنة، على الرغم من أن البياض هو أحد العناصر المسلَّم بها بقوة ضمن هوية ذلك الشباب. وكما خلص باجولي وحسين في دراستهما لبرادفورد واضطرابات عام ٢٠٠١، فبالنسبة إلى الشباب الجنوب آسيوي — بما في ذلك ذوو الأصول الباكستانية والإسلامية — تُصاغ هويته البريطانية على نحو أكثر قوة في إطار مدني للمواطنة، يكون لمفاهيم المساواة في الحقوق مع غيره من المقيمين في بريطانيا جميعًا وجودًا أساسيًّا يتخلل شعوره بالانتماء والهوية الوطنيين.

ومن الواضح أن مشاعر الهوية الثقافية لدى ذاك الشباب هي مزيج من الثقافات الذكورية والثقافة البريطانية. ومن المعتاد أن يُعبَّر عنها كتكوينات مركَّبة تجمع بين الهوية الآسيوية والباكستانية والهندية الإسلامية والبريطانية بطريقة متباينة ومتغيرة ومرتبطة بالسياق تستعصي على التصنيف اليسير. وإنَّ المصطلحات من قبيل «آسيوي بريطاني» أو «مسلم بريطاني» تعجز ببساطة عن الوقوف على التباين الهائل في كيفية صياغة الجيلين الثاني والثالث لما يسمَّى «انتماءات عرقية جديدة» و«مختلطة»، إلا بأكثر الأساليب سطحية.

(٣) راديكالية الشباب المسلم

يُصاغ أحد التفسيرات الشائعة للغاية لأسلمة هويات الشباب من منطلق «فراغ الهوية»، ويُعتبَر هذا نوعًا من أنواع الأمراض الاجتماعية. وقد شاعت في الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين الإشارة إليه باعتباره ناجمًا عن ورطة «الوقوع بين ثقافتين»، مما يضع ثقافةً ذكورية من فترة ما قبل الحداثة — تأثرت بعمق بأصولها الريفية في بلدان مثل باكستان، وتُبرز ممارستَي الزواج المدبر أو الزواج القسري، والتدين وما إلى ذلك — في مواجهة الثقافة «الغربية» الحديثة والنازعة إلى الفردية، التي سمحت بالحريات وتعددية أساليب الحياة، لا سيما الراسخة في الثقافات الفرعية الشبابية. وفي هذه الصياغة السابقة المفرطة الجوهرية عن «صراع بين الثقافات»، نُظِر إلى الجيل الثاني التعِس الحظ على أنه يعاني نوعًا من أنواع الانهيار النفسي الثقافي.

وتفترض الصيغة الحالية لهذا النوع من التفسير بدورها وجود صراع ثقافي، لكنها تذهب الآن إلى أنه ليس ثمة انهيار مرضي بقدر ما هناك «فراغ هوية» عمل الإسلام الراديكالي الأصولي المتشدد على ملئه، بالنسبة إلى العديدين من المنتمين إلى الجيل الثاني، وهو ما يعكسه اختيار النساء للحجاب والتدين المفرط لدى الرجال والرغبة في العيش في ظل الشريعة وإرساء قواعد إسلام عالمي.

إلا أنه ليس ثمة «فراغ هوية»، على الأقل ليس بالمعنى الذي يقصده ذلك النوع من التفسير. وما فعلته الأجيال الأحدث مرة أخرى كان أن صاغت هويات جديدة لا حصر لها، تتضمَّن مزيجًا محيِّرًا من الديانات، والثقافات الطبقية والشبابية، والأذواق الموسيقية، وصيحات الموضة. وتمثِّل الشابات المسلمات البريطانيات اللاتي ذكرتهنَّ آنفًا، اللاتي يرتدين الحجاب وينغمسن كذلك في موسيقى الروك التي تعبِّر عن تمرُّدهن المركَّب، فئة واحدة فقط ضمن نطاق واسع يتكوَّن من تركيبات متشابكة ومتغيِّرة ويصعب التنبؤ بها من الهويات التي نشأت عن الموارد الثقافية التي وجد الشباب المسلمون أنفسهم يترعرعون عليها في المدن الأوروبية.

إلا أن أحد الفروقات يكمن في زيادة الانسحاب من العمليات السياسية التقليدية، وإن لم يختلفوا في ذلك كثيرًا عن نظرائهم من المواطنين الشباب البيض. ومن الممكن إيجاد طرح جيد للهويات المتباينة والمركبة لدى الشباب المسلم في بريطانيا — بما في ذلك التحوُّل إلى عالم المخدرات — في عدد من الدراسات، تتضمَّن تلك التي أجراها فيليب لويس، وإم واي علام، وأنشومان موندال، وتثير مناقشة لويس لكل من «خط مساعدة الشباب المسلم» و«سيتي سيركل» الاهتمام إلى حد بعيد بما تقدِّمه من سرد لنقاشات حرة ومفتوحة بين الشباب البريطاني المسلم حول مجموعة واسعة من الموضوعات، اشتملت على مساهمات عديدة من شابات مسلمات متعلِّمات ومِهَنيَّات.

إلا أنه يتضِّح أن الإسلام المتشدد، بالنسبة إلى بعض الشباب المسلمين، يمثِّل الاستجابة إلى المعضلات التي يواجهونها، وبالنسبة إلى عدد ضئيل جدًّا، كانت هذه النزعة الإسلاموية هي نقطة الانطلاق نحو النزاع المسلَّح، سواء أتَّخذ ذلك شكل التفجيرات الإرهابية في المدن الأوروبية أم السفر بغية القتال في أفغانستان، وأيضًا في العراق والشيشان وغيرها من الجبهات التي يُعتبَر فيها الإسلام واقعًا تحت الاحتلال والهجوم.

والأعداد المتضمنة قليلة؛ ففي بريطانيا، يفيد التقدير الرسمي بأن حوالي ٢٠٠٠ شخص؛ أي أقل من ١٪ من المسلمين البريطانيين، يُنظر إليهم على أنهم معرَّضون لخطر

التورُّط الجدِّي في أعمال عنف. إن جاذبية الإسلام المتشدد أوسع نطاقًا من ذلك إلى حد ما، إلا أنه يصعب قياسها. وقد خلص تقرير مشترك صدر بتكليف من وزارة الخارجية والكومنولث البريطانية عام ٢٠٠٤ إلى أن ثمة نوعين من الشباب المسلمين المعرَّضين على نحو خاص للتعاطف مع الجماعات الإسلامية المتشددة، وأحيانًا يكونون معرَّضين للتجنيد الفعلي من جانب تلك الجماعات:

> بصفة عامة يندرج معظم الشباب المتطرفين تحت إحدى الفئتين التاليتين: طلاب الجامعات المثقفين أو الحاصلين على درجات علمية ومؤهلات مهنية فنية في الهندسة أو تكنولوجيا المعلومات، أو الأشخاص ذوي الإنجاز المتدني والمؤهلات القليلة أو المعدومة، الذين يأتون في أكثر الأحيان من خلفية إجرامية.

وينوِّه التقرير أيضًا إلى أن الكثير منهم يأتي من أُسَر مسلمة ليبرالية غير متدينة نسبيًّا، يحتار فيها الآباء أمام المنحى المتطرِّف الذي اتَّخذه أبناؤهم، وأنه ليس من النادر ألا ينشأ الانتماء إلى الإسلام الراديكالي إلا بعد البلوغ. وتكون أعداد قليلة منهم بريطانيين بيضًا اعتنقوا الإسلام (وبالطبع هناك حالات عدة من أمريكيين بيض) ومن ذوي الأصول الكاريبية الأفريقية الذين نشئوا في جزر الهند الغربية، وتحوَّل بعضهم إلى الإسلام والراديكالية في السجن. ويشبه هذا أحد المسارات الشائعة لدى غيرهم من الإسلاميين الشباب، وهو: أن يجدوا في الإسلام هوية وأسلوب حياة يوفِّر سبيلًا للخروج من خيبة الأمل المرتبطة بما يُعتبَر فخًّا «غربيًّا» خاصًّا يشمل المخدرات والكحوليات والجريمة. ويظهر هذا على نحو خاص في سيرة محمد صدِّيق خان، زعيم منفِّذي تفجيرات السابع من يوليو.

ويوجد حاليًّا طريقتان بيِّنتا الاختلاف لفهم تلك الظاهرة، إلى جانب نموذج فراغ الهوية والانهيار النفسي الثقافي الذي انتقدتُه بالفعل؛ فمن ناحية، تصف العديد من تفسيرات وسائل الإعلام الشعبية والتفسيرات السياسة أولئك المتورطين بالمتعصبين والأصوليين فاقدي العقل، عاقدي العزم على تدمير أسلوب الحياة (الغربي) «الخاص بنا»، الذين يتعسَّر فهمهم إلا كنماذج «شريرة»، والمتأثرين بأيديولوجيات وتنظيمات ترعاها دول، تنسِّق بينها الدول التي تشكِّل «محور الشر» في عبارة بوش الشهيرة. والاستجابة الوحيدة الملائمة هي شنُّ «حرب على الإرهاب» ضدهم.

وينظر إطار مختلف إلى حد بعيد، مستمد من عمل مؤرخين وعلماء اجتماع مثل أوليفييه روي وماكس فارار وألانا لنتين وميشيل ويفيوركا وسارة جلين وجابرييل مَرانشي وسامي زبيدة، إلى ظاهرة الراديكالية الإسلامية بين الشباب المسلمين في الغرب تحديدًا على أنها استجابة «سياسية» يمكن تفهُّمها، لا مجرد استجابة دينية، وقطعًا ليس على أنها مرض. وقد تكون المسائل المرضية ذات صلة إلى حد ما عند النظر في سِيَر أولئك الذين قاموا بعمليات التفجير الانتحارية بالفعل. لكن لاحظ أن النصيحة التي أسداها تقرير عام ٢٠٠٤ إلى وزارتَي الخارجية والداخلية ما فتئت تؤكِّد أنه لا الدين في حد ذاته ولا الأمراض الفردية هي المحركات المهمة بحق؛ فالتقرير يشدد بدلًا من ذلك على أن مسلمي بريطانيا يعانون ثلاثة أمثال مستوى البطالة الذي يعانيه غيرهم من مواطني بريطانيا، وأنَّهم يقطنون في المناطق الأكثر حرمانًا في البلد، ولا يتعرَّضون للحرمان فحسب وإنما للتمييز أيضًا. وذكر التقرير مرات عدة أن ثمة غضبًا سائدًا بين الشباب المسلمين إزاء السياسة الخارجية الغربية، لا سيما فيما يتعلَّق بمسألة فلسطين وإسرائيل، وأفغانستان والعراق.

وإن تفسير النزعة الإسلاموية السائدة بين الشباب البريطانيين والأوروبيين على أنها صورة من صور الراديكالية السياسية يعني أنَّه يمكن رؤية هذه الظاهرة على أنها تشبه، جزئيًّا على الأقل، دفع الجناح اليساري للشباب في غرب أوروبا وأمريكا الشمالية تجاه الراديكالية إبان ستينيات القرن العشرين وما تلاها.

إلا أن الاختلاف هذه المرة يكمن في أن اليسار الراديكالي والثوري لا يتوافر له سوى القليل من الجاذبية والتأثير اللذين ما انفكا يجتذبان الراديكاليين من الشباب في الفترة الماضية. واستُبدِل بالأيديولوجيات اليسارية جاذبية «الإسلام النقي» غير المؤقلَم والعالمي الذي لم تلوِّثه نزعة التوفيق الثقافي والتنازلات السياسية التي تتسم بها الصِّيَغ الوطنية للإسلام في بلدان مثل باكستان والمغرب ومصر، وانفصل الشباب المسلم كذلك عن المساجد المعترف بها، وعن الزعماء والأئمة الأجانب الأكبر سنًّا القليلي التفهُّم للمعضلات التي يواجهها الشباب البريطانيون المسلمون.

كان ظهور الإنترنت محوريًّا بالقطع لهذه المحاولة الرامية إلى تكوين أمة إسلامية جديدة، أو مجتمع عالمي إسلامي، بما يصحب ذلك من نصوص أيديولوجية ومواعظ وشرائط تجنيدية تتوافر بسهولة الآن. ويتيح تكوين شبكات و«مجتمعات» عالمية إنشاء صور من التنظيم والفعالية لم يكن من الممكن تخيُّلها في حقبة ماضية.

ينبغي أيضًا التطلُّع إلى الشباب المسلم في معظمه، الضالع في اضطرابات عام ٢٠٠١ في بريطانيا — وغيره الأكثر انجذابًا إلى الإسلام الراديكالي — في إطار سياق مختلف، على أنه يشكِّل جزءًا ضمن سلسلة من الأحداث والحركات العفوية التي تشمل شبابًا من الأحياء الفقيرة للمدن ينتمون إلى مختلف جماعات الأقليات العرقية. ففي ثمانينيات القرن العشرين، كان الشباب ذوو الأصول الكاريبية الأفريقية هم الذين خاضوا معارك ضارية ضد الشرطة واحتجوا بشراسة على التمييز والحرمان، أما في تسعينيات القرن العشرين والعقد الأول من القرن الحادي والعشرين، فقد كان الشباب المسلمون هم من خاضوا المعركة. ومرة أخرى، هذه طريقة لرؤية راديكالية الشباب المسلمين على أنها ظاهرة سياسية في المقام الأول، وإن ارتكزت على بعض الدعائم الدينية.

وتدخل عناصر الذكورة بدورها في الاعتبار؛ فالانخراط في الحركات الإسلامية يُحدِث تحوُّلًا دينيًّا ثوريًّا في صورة التمرد «الخشنة» النابعة من الواقع، وحتى إنه يُدرِج — وفقًا لباحثين مثل مايسي — المزيد من الإشارات الثقافية المحلية مثل «الفتى القوي من الشمال أو من يوركشير» في الخليط الذي يكوِّن توليفة الشخصية الإسلامية الراديكالية.

وتقدِّم أيديولوجيات الإسلاموية أيضًا عناصر مناهضة للإمبريالية والرأسمالية تذكِّر بالانتقادات الماركسية السابقة، مما يعزز الاقتناع بمقارنتها بالتحول العام للشباب تجاه الراديكالية في ستينيات القرن العشرين. وتتأجج مناهضة الإمبريالية عن طريق التنديدات بتورُّط الغرب وتدخلاته في تشكيل مجرى الأحداث في الشرق الأوسط، وأحدثها غزو أفغانستان والعراق، وعن طريق الغضب المستمر إزاء ازدواجية المعايير لدى الغرب البادية في عدم محاسبة إسرائيل على انتهاكاتها لقرارات الأمم المتحدة أو إدانة تسلُّحها النووي. وتتداخل مناهضة الرأسمالية مع النقد الموجه للنزعة الاستهلاكية الذي يتجلَّى في التديُّن المتشدد والاشمئزاز من الاصطباغ المتزايد للثقافة الشعبية عمومًا — والمرأة خصوصًا — بالصبغة السلعية الجنسية، الذي يتصدر النزعة الإسلاموية الجديدة. وكما يروي لويس، فقد تمكَّنت جماعة «حزب التحرير» الراديكالية، على سبيل المثال، من تزعُّم حملة إسلامية محلية تستهدف منع افتتاح محل لبيع الكتب الإباحية في ستوك أون ترنت. وأجمعت مناهضة الإمبريالية ومناهضة الرأسمالية أيضًا على انتقاد الشركات الغربية التي تستخدم المصانع المستغلة للعمال في البلدان الإسلامية كبنجلاديش في إنتاج كميات كبيرة من أزياء الموضة بأسعار بخسة من أجل الأسواق الغربية.

إلا أنه، كما أكَّدتُ سابقًا، ليس ثمة اتصال بسيط ومباشر بين الحرمان الاجتماعي والاقتصادي والراديكالية الإسلامية، وكما أدرك الباحثون والهيئات الحكومية تمام

الإدراك، ليس الشباب المسلمون المنتمون إلى الطبقة العاملة فقط هم المنخرطين في الإسلام الراديكالي، فيبدو أنه يوجد عدد مساوٍ من الشباب المسلمين المنتمين إلى الطبقة الوسطى الذين تلقوا تعليمًا جامعيًّا، وفي أكثر الأحيان يكونون من خلفية علمية أو طبية أو هندسية، ينجذبون إلى الإسلام الراديكالي في الغرب (وفي العالم العربي وحاليًّا حتى في نيجيريا).

لاحظ أيضًا أن الجماعات الإسلامية الراديكالية مثل «حزب التحرير» تتمتع كذلك بعوامل جذب لبعض السيدات المسلمات، فربما يكونون قد اتخذوا عن عمد موقفًا أكثر ليبرالية من عزوف المسلمات عن الدخول في زيجات مدبرة، ورغبتهن في الحصول على تعليم عالٍ، وبالطبع في المشاركة في السياسة، ومن ثم أتاحت سبيلًا للاحتجاج ومبررات إسلامية بديلة لسلوك أساليب حياة غير تقليدية.

ويستمر القلق لدى شرائح من الشعوب الأوروبية وممثليهم السياسيين، علاوةً على المثقفين، والصحفيين وغيرهم، من أن الإسلام والديمقراطية الليبرالية شريكان مستحيلان، وأنَّ الاندماج في التكوينات السياسية الغربية والمؤسسات الديمقراطية الوطنية يتطلَّب إحداث تغييرات شاملة في معتقدات المسلمين بالذات وأساليب حياتهم وتوجهاتهم السياسية، أكثر إلى حد ما مما يتطلبه ذلك بالنسبة لغيرهم من الأقليات العرقية والأقليات الدينية. وحُمِّلت التعددية الثقافية بالطبع مسئولية السماح للمسلمين بالانفصال المفترض عن المؤسسات والمعتقدات الليبرالية السائدة ونفورهم منها، ومسئولية تشجيعهم على ذلك.

فما مقدار المصداقية الذي ينبغي منحه لمثل تلك المخاوف المتعلقة بمسلمي أوروبا؟

(٤) المسلمون الأوروبيون والعلمانية والديمقراطية

يجتذب الإسلام الراديكالي — كما رأينا — أقلية ضئيلة جدًّا من مسلمي أوروبا والمسلمين في العالم، لكن هل توجد على الرغم من ذلك مشكلة معينة في اندماج المسلمين في أوروبا؟ يكمن أحد أسباب رد العديدين بالإيجاب في أن المسلمين لا يُظهرون على ما يبدو تقبلًا للتمييز بين المجالين العام والخاص الذي يتصدَّر الفكرة الغربية الحديثة عن العلمانية؛ فالمسلمون يبدون وكأنهم يطالبون باعتراف ثقافي خاص وحقوق خاصة لجماعتهم من دولة ومجال عام محايدين ثقافيًّا، إلا أنه عند النظر عن كثب، تتبين المبالغة في تقدير حجم هذه المسألة والمشكلات ذات الصلة. على سبيل المثال: قيل إن المسلمين يطالبون

بمعاملة خاصة عندما طالبوا بتوفير اللحم الحلال في مطاعم المدارس، أو عندما رغبوا في ارتداء الحجاب في العمل. ويقال إن هذه المطالب تخل بالتقسيم الذي تم إقراره منذ أمد بعيد بين مجال عام محايد ثقافيًّا ونازع إلى العالمية وبين مجال خاص أكثر نزوعًا إلى الخصوصية الثقافية. إلا أن المجال العام محايد ظاهريًّا فحسب بالطبع، كما احتجت الحركات النسائية وحركات المثليين جنسيًّا على التوازي بنجاح، وحقيقة الأمر أن المعايير التي تقصي المثليين تخترقه وتنظِّمه هيكليًّا تمامًا.

وقد دَسَّ المفهوم الغربي «للفرد» باعتباره أساس الحياة العامة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية الذكر كنموذج لخصائص الفرد عبر التاريخ. على سبيل المثال: لا يكون ذلك الفرد مثقلًا أبدًا فيما يبدو بعبء ظروف خاصة مثل الحمل أو الرضاعة أو رعاية الطفل، وكانت الغيرية الجنسية هي القاعدة، حتى إن قبول الشركاء مثليي الجنس في الحياة العامة تطلَّب تحوُّلًا ثقافيًّا ضخمًا في مجال القبول بالعلاقات المثلية. وبالمِثل، فدائمًا ما شُكِّل ذلك الفرد على أساس معيار الشخص المسيحي (البروتستانتي في الغالب) فيما يتعلَّق بالإجازات الرسمية ذات الأسس الدينية أو النظام الغذائي في المدارس، أو توفير أماكن وأوقات للصلاة في محل العمل. أيضًا عندما طالب المسلمون بالحق في الاعتراف الرسمي بالإسلام كديانة وطنية في الدول الأوروبية، لم يكونوا بذلك يطلبون أكثر من المساواة بالديانات اليهودية والكاثوليكية والبروتستانتية. وقد تم الاعتراف بذلك مؤخرًا في أوروبا، ومُنِح الإسلام صفة رسمية في فرنسا وألمانيا وهولندا وغيرها من أنحاء أوروبا.

وبالمِثل، لم يكن في المطالبة بإنشاء مدارس الدين الإسلامي طلبًا لمعاملة خاصة، وإنما للمساواة بالحقوق التي يتمتع بها اليهود والكاثوليك والإنجيليون وغيرهم. وتشير الأدلة إلى أن معظم مدارس الدين الإسلامي التي أنشئت في فرنسا وبريطانيا امتثلت لقوانين المنهج الوطني الصارمة وتمكَّنت من تحقيق مستويات أكاديمية محمودة. ومما يثير الاهتمام أيضًا أن جون بوين، الذي أجرى بحثًا في المدارس الدينية في فرنسا، قدَّم العديد من الأمثلة على غرس قواعد مدنية حسنة تشمل التسامح وحسن الجوار والسلوك الملتزم بالقانون في المدارس الإسلامية، مما يجعل مثل تلك المؤسسات قاطرات إيجابية لدمج المسلمين بدلًا من تنفيرهم وفصلهم عن الاتجاه السائد. بيد أن البحث الذي أجرته مؤسسة رانيميد تراست على جميع المدارس الدينية في المملكة المتحدة توصَّل إلى أن المشاركة في المسئوليات الموجهة نحو أجندة الترابط المجتمعي تكاد لا تذكر، وأنه لم

تُدَر الكثير من الحوارات الحقيقية مع الأديان الأخرى. ولم تكن هذه «مشكلة المسلمين» بالذات، وإنما مشكلة متأصلة في المدارس من جميع الانتماءات الدينية. وبما أن إلغاء المدارس الدينية ليس مطروحًا على جدول الأعمال، ولا حتى في فرنسا، فلا بد من زيادة تنظيم تلك المدارس لضمان تدريس منهج ديني أشمل، وغرس التزام حقيقي بمعايير المواطنة الديمقراطية الليبرالية.

وتسلط محاولات جماعات مسيحية تهدف إلى حظر الأفلام مثل فيلم «آلام المسيح» (٢٠٠٠) لميل جيبسون الضوء على فكرة أن التوتر القائم بين الجماعات الدينية الأصولية والممارسات الليبرالية لحرية التعبير الفني ليس مقصورًا على المسلمين، إلا أنه من الواضح أن على الأقل بعض قطاعات السكان المسلمين الأوروبيين لا تتقبل فيما يبدو التمثيل الناقد للمسلمين أو الإسلام في صور الفنون، ومن المرجَّح أن يخلِّف ذلك مناطق ملتهبة وردود أفعال عنيفة متعصبة، قد تبلغ حد العنف المفضي إلى القتل، كما في حالة المخرج الهولندي ثيو فان جوخ. ويتضح كذلك، من ناحية أخرى، من قضية الرسوم الدنماركية أن بعض قطاعات أهل الفكر الأوروبيين عقدوا العزم على الضلوع في الاستفزاز غير المبرر بغية إنماء تخوف عام من تهديد إسلامي محدد لحرية التعبير؛ ففي حالة الرسوم الدنماركية المصوِّرة للنبي محمد، على سبيل المثال، من الجدير بالذكر أن محرر صحيفة يولاندس بوستن، وهي الصحيفة التي نشرت الرسوم المسيئة في الأصل عام ٢٠٠٦، كان قد رفض عام ٢٠٠٣ أن ينشر رسومًا للمسيح على أساس أنها قد تسيء إلى المسيحيين. وأمرت محكمة فرنسية في أكتوبر عام ٢٠٠٥ بإزالة ملصقات تصوِّر العشاء الأخير بطريقة اعتُبِرَت مسيئة. ويبدو أن ثمة وجودًا فعليًّا لمعايير مزدوجة جائرة في أوساط متعددة؛ حيث يوجد استعداد لحماية حساسيات المسيحيين دون المسلمين.

وفي هذه النقطة، هناك قضية أوسع نطاقًا؛ فالدول القومية الأوروبية الحديثة تعكس مجموعة من التنازلات المتفاوتة حول الدين، ومن ثم الأقليات القومية والعرقية، التي تطوَّرت بعد معاهدة وستفاليا عام ١٦٤٨، التي أنهت الحروب الدينية الكارثية في أوروبا. وتزامن وجود المسلمين المتنامي في أوروبا مع نكوص تدريجي عن بعض تلك التنازلات، وأدَّى — في مجال الدين على وجه التحديد — إلى فتح صدوع كانت تُعتبَر مدفونة منذ زمن بعيد تحت موجة من العلمانية لا رجعة فيها. ومن الواضح أن الدول القومية الغربية تمر بمرحلة انتقالية تتطلَّب مواءمات جديدة، وأنها فعلًا في سبيلها إلى التكوُّن تدريجيًّا.

ويجدر التنويه إلى أنَّه ثمة نقاشات حيوية دائرة بين المسلمين الأوروبيين حول كيفية تفسير المتطلبات الإسلامية في السياق الجديد المكوَّن من ثقافات وطنية أكثر علمانيةً وليبرالية. وإن قضايا الديمقراطية، والمساواة بين الجنسين، والتمييز بين العام والخاص، والقروض ذات الفوائد (المحرَّمة من المنظور الإسلامي الأكثر تشددًا)، وتنمية النزعة الفردية للممارسات الدينية، وما إلى ذلك، تخضع الآن لإعادة التفكير والمواءمة على نحو مبتكر لكي تتوافق مع المعايير الإسلامية وفي الوقت ذاته تلبِّي احتياجات الأجيال الجديدة الساعية إلى تحقيق قدر أكبر من الوضوح بشأن كيفية كونهم «مسلمين صالحين» وفي الوقت ذاته عيشهم حياة يشكِّلها أيضًا الالتزام بالمساواة بين الجنسين وغيرها من القيم الليبرالية.

وحتى في فرنسا، توصَّلت دراسة استقصائية في عام ٢٠٠٦ إلى أن ٧٤٪ من الشعب الفرنسي كله يظنون أنه ليس ثمة تنافر بين أن يكون المرء مسلمًا ورعًا وأن يعيش في مجتمع حديث، وتتساوى أرجحية تأكيد المسلمين الفرنسيين هويتهم الوطنية أكثر من هويتهم الدينية مع أرجحية قيام مسيحيي الولايات المتحدة الأمريكية بذلك، وتتفوق تلك الأرجحية على مثيلاتها لدى غيرهم من المسلمين الأوروبيين.

الخاتمة

المضيّ قدمًا: التعددية الثقافية والتواصل الثقافي وعبور الحدود الوطنية في إطار عصر عالمي جديد

(١) هل فشلت التعددية الثقافية؟

يبدو جليًّا أن الدول القومية الأوروبية قررت أن عهد التعددية الثقافية قد ولَّى، ويبدو أن الحكومات والنُّخَب المثقفة وقطاعات كبيرة من الشعوب الوطنية تنظر الآن إلى التعددية الثقافية باعتبارها كارثية، أو على الأقل تحولًا خاطئًا خطيرًا في رد الفعل إزاء هجرة السكان غير البيض، عادةً من المستعمرات السابقة للقوى الأوروبية في فترة ما بعد عام ١٩٤٥ في نهاية الحرب العالمية الثانية.

لكن هل هذه فعلًا هي الحقيقة الكاملة؟ لقد قدَّمت في هذا الكتاب أسبابًا للتشكيك فيما إذا كانت الرواية المطروحة سابقًا مقنعة بالدرجة التي قد تبدو عليها في البداية. فوجهة النظر القائلة إن حقبة التعددية الثقافة كانت برمتها انحرافًا خطيرًا يصعب القبول بها عند تناولها في مواجهة الأدلة المتاحة التي قدمتُها، وحتى العيوب التي تكشَّفَت لا تسوقنا بالضرورة إلى استنتاج أن التعددية الثقافية كانت كارثة أو حتى خطأً فادحًا. وقد نتج إلى حد ما عن تزامن استقرار الأقليات العرقية الأحدث لمرحلة «ما بعد الحرب» على نحو أكثر دوامًا مع ما سميته في المقدمة «الانتقال الثلاثي» — انفصام عرى الروابط القائمة بين الدول القومية الأوروبية الغربية، وبدء مرحلة ما بعد التصنيع، وإعادة هيكلة دولة الرفاه — أنْ حُمِّل أولئك المهاجرون وسياسات التعددية الثقافية

التي صدرت استجابةً لوجودهم المسئوليةَ أكثر من اللازم عن تفتت الثقافة الوطنية بصفة عامة والتغيُّرات التي طرأت على الهوية الوطنية، والبطالة في المناطق الحضرية الفقيرة، ونقص المساكن، والضغط على التعليم والصحة وغيرهما من الخدمات العامة، التي ترتبت في واقع الأمر بقدر أكبر على التحول الضخم الذي شكَّله الانتقال الثلاثي، الذي تداخل في حد ذاته مع صور أحدث وأسرع وتيرةً للتعددية الثقافية ومع الأهمية المتنامية للهياكل العابرة للحدود الوطنية مثل الاتحاد الأوروبي.

وإن شعور الأقليات بالاغتراب عن الثقافة والهوية الوطنيتين يكون أعلى بكثير في بلدان مثل ألمانيا التي أعملت نظام «العمالة الزائرة» وحيث قاومت الجهات الرسمية بشدة إدراج التنوع الثقافي في تراث الأمة. أما فرنسا فتمكنت — كما رأينا — من غرس قيم المواطنة الجمهورية في الأقليات، إلا أن غياب الاعتراف الرسمي الجدِّي بالأقليات العرقية، بما في ذلك الطبيعة الفاترة لسياسات تكافؤ الفرص، تولَّد عنه استياء حاد باسم حقوق المواطنة، فيما حدت المقاومة الرسمية لرموز الهوية مثل الحجاب بقطاعات كبيرة من الأقلية المسلمة الكبيرة إلى الرجوع إلى الهويات الإسلامية على نحو أكثر تشددًا. ومن المفارقة الواضحة أن ذلك الرجوع ملحوظ على نحو خاص بين الشابات المسلمات.

وكان لمستويات التفاوت المتزايدة والفروقات الطبقية المتنامية أهمية أكبر من سياسات التعددية الثقافية في خلق مسافات اجتماعية وتولُّد مشاعر الاستياء داخل مختلف الجماعات العرقية وبينها، على الرغم من أن عملية المزايدة القائمة على المناطق التي استهدفت تمويل مشروعات المناطق الحضرية في المملكة المتحدة، والمحاولات التي بذلتها السلطات المحلية بغية توجيه التمويل بصفة خاصة إلى المشاريع المجتمعية القائمة على الأديان، تضافرت مع نقص المساكن والتغطية الإعلامية المحلية المضللة في ترسيخ الانقسامات وتأجيج مشاعر الاستياء.

جاء مهاجرو ما بعد عام ١٩٤٥ إلى جميع الدول الأوروبية الغربية للعمل في الصناعات التي عانت تدهورًا خطيرًا على غرار الصناعات التحويلية والنسيج، وارتفعت مستويات البطالة والفقر ارتفاعًا هائلًا في تلك المناطق. والواقع أن عبء الانهيار الاقتصادي وقع على عاتق الأقليات العرقية؛ حيث ارتفعت مستويات البطالة والفقر لديهم ارتفاعًا أسرع وأكبر. ففي الضواحي الفرنسية والمدن الشمالية بإنجلترا، عادةً ما كان الشباب المسلمون بالذات يعانون ضِعف مستوى البطالة لدى شباب الأغلبيات أو ثلاثة أمثاله، وما فتئت جاليتهم تسقط في بئر الفقر بمعدل مقلق.

وكثيرًا ما قيل إن إحدى المشكلات الرئيسية التي تعتري التعددية الثقافية هي عدم قدرتها على إحراز تقدم كبير في مواجهة الحرمان الاجتماعي والاقتصادي والتمييز اللذين تعانيهما الأقليات العرقية، وهو ما يظهر في ضآلة تحصيلها التعليمي وارتفاع مستويات البطالة لديها، إلا أن السبب الرئيسي وراء ارتفاع معدل البطالة بين الأقليات العرقية — ولا سيما الشباب — يكمن في انهيار الصناعات القديمة في المراكز الحضرية التي كان آباؤهم وأجدادهم قد هاجروا إليها في الأصل. وقد رسمت تقارير عام ٢٠٠١ التي ناقشتُها ببعض التفصيل في الفصل الثالث صورة مفصَّلة نسبيًّا للدمار الذي أحدثه الابتعاد عن التصنيع في المدن الشمالية ببريطانيا، ولا سيما تأثيره على شباب الأقليات العرقية. تذكَّر أيضًا أن تلك التقارير — فضلًا عن دراسات أخرى متعددة — حددت التمييز العرقي في القطاعين العام والخاص باعتباره أحد العوامل المهمة المساهمة في وضع البطالة والإسكان لدى الأقليات.

تتسم جميع البلدان الأوروبية الغربية بمستويات مرتفعة من بطالة شباب الأقليات العرقية ومستويات الفقر الإجمالية، إلا أن ثمة تباينات، وهي لا ترتبط بتبنِّي سياسات التعددية الثقافية، فتحظى المملكة المتحدة وألمانيا والنمسا بسجل أفضل من هولندا والسويد فيما يتعلق ببطالة الأقليات، كما أشار عالم السياسة راندل هانسن ضمن آخرين. وكما رأينا، فقد تبنَّت كلٌّ من المملكة المتحدة وهولندا والسويد التعددية الثقافية بدرجة أكبر. ووفقًا لأغلبية الباحثين المطَّلعين، فقد ساهم الافتقار إلى التعددية الثقافية في فرنسا، في صورة سياسات قوية تستهدف تكافؤ الفرص، في تكوين مستويات البطالة المرتفعة لدى شباب الأقليات، وثمة عداء رسمي إزاء الاعتراف بالأقليات العرقية وجمع الإحصاءات بشأن مصيرها. ويبدو أن تدابير مناهضة التمييز وتكافؤ الفرص الأكثر فعالية التي اتُّخِذت في القطاعين العام والخاص على حد السواء، لا سيما في المملكة المتحدة، قد ساهمت في تحقيق سجل أفضل من الذي تحقق في باقي أنحاء أوروبا فيما يتعلق ببطالة الأقليات العرقية. وفي المملكة المتحدة، تفوَّق الطلاب ذوو الأصول الهندية والصينية على أقرانهم البيض في التحصيل الدراسي والالتحاق بالجامعات، لكن هذا يتعلَّق إلى حد بعيد بأصل طبقتهم الاجتماعية الرفيعة وتاريخها قبل الهجرة.

ويبدو أن وصول طالبي اللجوء واللاجئين والمهاجرين الأحدث من أوروبا الشرقية فضلًا عن نشأة ما سُمِّي «التنوع الفائق» قد شكَّل عبئًا كبيرًا على الإسكان والمدارس والخدمات الصحية في بعض المناطق، مما أتاح الفرصة أمام اليمين المتطرف لإزكاء

المشاعر المعادية للمهاجرين. وفي بريطانيا، ثمة إدراك متنامٍ لتفاوت توزيع منافع الهجرة وأعبائها؛ إذ تتحمل بعض مناطق إقامة الطبقة العاملة ومجتمعاتها عبء زيادة التنافس على الوظائف والموارد العامة الشحيحة، ولا يحصد المزايا في أغلب الأحيان سوى أصحاب العمل وأُسَر الطبقة الوسطى التي تتوافر لها إمكانية تجديد عقاراتها بمقابل زهيد والحصول على عمال نظافة وغيرهم من العمال المنزليين. ولا يوجد الكثير مما يربط التعددية الثقافية بأي من تلك العمليات، على الرغم من أنه في بعض الحالات توارت قلة استعداد السلطات المحلية والحكومة المركزية وراء محاولات بذلتها بعض الهيئات الرسمية لتمجيد «التنوع الثقافي» الناتج دون معالجة الأعباء التي تفرضها التدفقات السريعة الوافدة من المهاجرين الجدد على الموارد. إلا أن هذه تعددية ثقافية «لاحقة» لم تسبب هذه المشكلات فعليًّا. ويكمن أحد المتطلبات الجوهرية في إتاحة المزيد من الموارد، على الرغم من أن ذلك أمر مستبعد في ظل حقبة التقشف الجديدة، التي توفِّر أسبابًا للتشاؤم.

وإذا كان لا يجوز القول إن التعددية الثقافية قد فشلت — والواقع أنه في بعض الحالات لم تجرِ محاولات صادقة لإعمالها — فهل من حاجة إلى المضي قدمًا؟ أرى أن ثمة حاجة إلى سلوك طريق مختلف بعض الشيء الآن، وهي النقطة التي أعتزم اختتام حديثي بها.

إلا أن هناك مسألة الليبرالية وعلاقتها بالتعددية الثقافية. وعلى وجه التحديد، هناك المسألة المعلَّقة الخاصة بحرية التعبير وحرية التعبير الفني التي لا يتوافر لها حل قاطع. وينبع أحد أهم المخاوف — حتى من جانب الذين ناصروا التعددية الثقافية — من إيمانهم بأن إحدى صور النسبية الثقافية، والممارسة المترتبة عليها المتعلقة بإيلاء جميع الثقافات الاحترام الكامل، أدَّت إلى وأد الحوار المفتوح بدافع من «الكياسة السياسية».

وكانت قضية سلمان رشدي، ومقتل المخرج الهولندي ثيو فان جوخ، والضجة التي ثارت حول الرسومات الدنماركية للنبي محمد، وسحب مسرحية من تأليف سيخي تصوِّر أحداثًا تقع في أحد دور العبادة السيخية، وهو المعبد الذهبي، هي أشهر البؤر الساخنة لذلك الحوار. ويمكن القول إن رشدي وأعوانه كانوا بالغي العجرفة في رد فعلهم الأول إزاء مخاوف المسلمين، وكان فيلم ثيو فان جوخ والرسوم الدنماركية مستفزين بلا مبرر، وإعمال المعايير المزدوجة التي تحظى حساسيات المسيحيين بمقتضاها على قدر أكبر من الحماية من الإساءة، كل ذلك يمكن الإشارة إليه كظروف تخفيفية.

بيد أنني أرى ومعي العديد من المتعاطفين مع المبادئ الأساسية للتعددية الثقافية، قضية حقيقية تتمثل في عجز العديد من الأقليات العرقية عن تقبل النقد والمناقشة المفتوحة لأمور الدين تقبلًا متحررًا، ومن المفروغ منه أن هذا لا بد أن يتغير إن كان لتلك الجاليات الدينية أن تستريح أكثر إلى السياقات الثقافية الأكثر علمانية وليبرالية. ويمكن القول إن مجتمعات الأقليات لم تُدِر سوى القليل جدًّا من النقاش في داخلها حول تلك المسائل؛ فالأمر يتطلَّب، بل يستحق، اهتمامًا جديًّا ومناقشات على نطاق واسع في المنتديات المتوافرة حاليًّا في إطار تلك المجتمعات، وهذا أحد أسباب ضرورة مضي التعددية الثقافية قدمًا، وأحد المجالات التي تستلزم ذلك.

بيْد أن التقدم الذي أحرزته مطالب تدريس نظرية الخلق و«التصميم الذكي» في منهج المدارس ببريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية يوضِّح أن القضايا الشائكة المحيطة بالعلمانية والتحرر ووضع الدين والمعتقدات الدينية ليست مقصورة على المسلمين، وغيرهم من الأقليات العرقية، والتعددية الثقافية. فالمدارس الدينية باقية وتظهر عليها جميع دلالات الازدهار، ونأمل في وضع قواعد محكمة تضمن تعزيز تلك المدارس للحوار الحقيقي بين الأديان واتباع نهج إيجابي إزاء مزايا إحداث مواءمة ليبرالية وتعددية وعلمانية بين مجال الدين وغيره من المجالات.

(٢) هل التعددية الثقافية في طور التراجع النهائي أم أنَّها انقضت بالفعل؟

في الولايات المتحدة الأمريكية، وعلى الرغم من مرورها بعقود من «الحروب الثقافية»، يبدو المبدأ العام للتعددية الثقافية متأصلًا الآن، لا سيما في مجال التعليم والتراث الوطني. وقد فسَّر جليزر، أحد الدارسين المحافظين المميزين في مجال العلاقات العرقية، عنوان كتابه «كلنا متعددو الثقافات الآن» قائلًا:

> أقصد أننا صرنا جميعًا نتقبل إيلاء قدر أكبر من الانتباه للأقليات والنساء والدور الذي لعبوه في التاريخ الأمريكي وفي ميدان الدراسات الاجتماعية وحصص الأدب في المدارس، ولا يمكن لتلك القلة التي ترغب في العودة بالتعليم الأمريكي إلى حقبة انطوت على تجاهل الثقافات الفرعية المتنوعة، وتصوير أمريكا على أنها تمثِّل أوج الحضارة ومنتهاها، أن تتوقع الآن إحراز أي تقدم في المدارس.

ويجدر التذكير بأنَّ نقاشات وسائل الإعلام العامة في المملكة المتحدة وباقي أنحاء أوروبا الغربية لم يهيمن عليها بالكامل أولئك الراغبون في وأد التعددية الثقافية، فقد أتى التأييد من مصادر قد تبدو مستبعَدة، أحدها «الإيكونوميست» — أهم إصدارات اتجاه يمين الوسط في بريطانيا — برفضها القاطع عام ٢٠٠٧ لما أطلقت عليه ميل مصطلح «التعددية الثقافية» إلى أن يصير مصطلحًا ازدرائيًّا مثل «المحافظين الجدد» أو «الاشتراكيين». فقد ذهبت المقالة التي تصدر بانتظام تحت اسم باجوت — ساخرةً من عادة انتقاء الأهداف السهلة مثل الزواج المدبر وجرائم الشرف — إلى أن الفصل المحدود القائم بين الأقليات العرقية يمكن إلى حد بعيد إلقاء المسئولية عنه على مجالات السياسات الإسكانية والتعليمية التي ربما تكون قد تحلَّت ببعض سمات التعددية الثقافية، لكن في ظل ظروف كان من شأن الاختلاط القسري أن ينتج فيها آثارًا عكسية. وتذهب المقالة أيضًا إلى أن نجاح قطاعات متنامية — من السكان المنتمين إلى الأقليات العرقية ومستوى دمج بريطانيا للأقليات العرقية مقارنةً بغيرها من البلدان الأوروبية — يشير كذلك إلى أن تبنِّي سياسات التعددية الثقافية في المملكة المتحدة كان نعمة لا نقمة. وهي تقول إن مجموعات صغيرة من الشباب المسلمين الساخطين نشأت عن الصراع القائم بين الأجيال ومستويات البطالة والحرمان المرتفعة في المناطق المبتعدة عن التصنيع؛ ولا يوجد الكثير مما يربط التعددية الثقافية بتلك الاتجاهات. وتشير المعدلات المرتفعة نسبيًّا من الزواج بين البيض والسود كذلك إلى أن الانفصال الثقافي أقل مما في البلدان الأخرى، لا سيما الولايات المتحدة الأمريكية.

وقد دُفع بحجج مشابهة من قِبَل أنتوني جيدنز، أحد كبار المفكرين المساندين لمشروع حزب العمل الجديد «الطريق الثالث»، الذي أعلن كذلك عن تأييده للتعددية الثقافية عام ٢٠٠٦، على النقيض من ساسة حزب العمل الجديد. وقال، ضمن أمور أخرى، إن أكثر النقاش الدائر حول التعددية الثقافية كان «فجًّا وجاهلًا ومستندًا إلى مفاهيم خاطئة»، مشيرًا إلى إخفاقات اليمين المتطرف في المملكة المتحدة مقارنةً بغيرها من البلدان الأوروبية؛ مثل: الدنمارك وبلجيكا وفرنسا وهولندا، باعتبارها دليلًا على أن بريطانيا كانت أنجح دول الاتحاد الأوروبي في إدارة التنوع الثقافي، ودعا — سائرًا على خُطى تقارير عام ٢٠٠١ وإن لم يشِر إليها — إلى تحقيق «قدر أكبر لا أصغر من التعددية الثقافية»، وبهذا كان يردد مشاعر العديد من المعلِّقين المطَّلعين في هولندا وفرنسا، كما أشرتُ.

إضافةً إلى ذلك، ظلت الحكومات الليبرالية، على الرغم من الابتعاد الرسمي التام عن حقبة التعددية الثقافية، أكثر التزامًا بها مما قد يبدو عليه الحال، بصرف النظر عن اختبارات المواطنة.

وقد أشار فيرتوفيك وفيسيندورف عن حق إلى أن أكثر ذلك الابتعاد خطابي؛ إذ يحل تأييد «التنوع» الآن محل التعددية الثقافية. وما زال جزء كبير من إطار التعددية الثقافية الأصلي، وأغلب سياساتها، ثابتًا في موضعه، ولم يكن ثمة انسحاب من الالتزام بسياسات تكافؤ الفرص، ولا جرت أي محاولة لتخفيف أي تشريع قائم مناهض للتمييز. وما زال الاعتراف الثقافي مسألة خلافية، وإنَّ حظر الحجاب في فرنسا ومقاومة بناء المساجد في سويسرا لأمثلة بارزة على ذلك، لكن يجدر القول إن ذلك الخلاف لم يتخطَّ حده السابق، وما زال مقتصرًا على البلدان التي طالما عانت التعددية الثقافية فيها ضعفًا. وعلى الرغم من مخاوف الكثيرين، لم يكن ثمة تدافع صريح أو شامل نحو المذهب الاستيعابي؛ فما زال هناك ترويج علني لمبادئ التعددية والتنوع الثقافيين، وإنْ كان في إطار قيود أكثر إحكامًا إلى حد ما مرتبطة بأشكال النزعة الإدماجية، إلا أن تدابير الاندماج ما زالت مخففة نسبيًّا. وكما ذكر راندل هانسن، فإنَّ مطالبة المواطنين بتعلُّم اللغة القومية لا يمكن اعتباره تهديدًا للتعددية الثقافية، والكلام ذاته يسري على تعلُّم الحقائق الأساسية بشأن الثقافة الوطنية (مع تنحية الجدل الفارغ حول أهمية حقائق وقضايا بعينها جانبًا).

وتكشف المقالات التي تتضمنها مجموعة فيرتوفيك وفيسيندورف أن مدنًا من جميع أنحاء أوروبا، منها كوبنهاجن وشتوتجارت وفيينا وزيوريخ ودبلن، كرَّست المبادئ الخاصة بالتنوع في سياساتها وممارساتها، ونجت التعددية الثقافة، لكن مع مبدأ واضح مفاده أن الممارسات على شاكلة تشويه الأعضاء التناسلية للإناث أو الزواج القسري هي ببساطة غير جائزة، وهو ما اتضح أيضًا من توصيات لجنة التعددية العرقية في بريطانيا عام ٢٠٠٠ (التي اشتهرت أكثر باسم تقرير باريك).

يخطئ من يظن أن «خطاب رد الفعل العنيف» المضاد للتعددية الثقافية لم يُحدث آثارًا، لا سيما على العلاقات بين العرقيات. وعلاوةً على ذلك، يُظهر انتخاب ائتلاف المحافظين والديمقراطيين الليبراليين في المملكة المتحدة بعض علامات الخطر بالنسبة إلى مستقبل التعددية الثقافية بقدر ما يبدي الأعضاء المحافظون في الحكومة رغبةً في إعادة تشكيل المنهج المدرسي في اتجاه أكثر قومية، يصاحبه تعتيم أكيد على الماضي الإمبريالي

لبريطانيا، وفي سحب قانون حقوق الإنسان المستند إلى الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والاستعاضة عنه بوثيقة حقوق بريطانية مخفَّفة. ويُستبعَد كذلك أن ينجو كل ما قدَّمته حكومة حزب العمل من مبادرات وتمويل إلى قضية الترابط المجتمعي، لا سيما في مواجهة برنامج ينطوي على تخفيضات جذرية في النفقات العامة.

بيد أنَّه من المرجَّح للغاية، وعلى الرغم من زيادة تضييق الاستحكامات ضد المهاجرين من خارج الاتحاد الأوروبي، أن يُحتَفَظ بالتزام بريطاني عام بمسألة «التنوع»، على الرغم من أنه مصطلح مائع وعُرضة لمختلف التفسيرات. ويرجَّح أن تستمر الصور الأكثر استقرارًا من التشاور بين العرقيات والأديان والتأييد العام لتكافؤ الفرص بالنسبة إلى الأقليات العرقية، وإن كان ذكر التعددية الثقافية في الخطاب العام سيتناقص أكثر. ولا يتضح وقت كتابة هذه السطور ما يعنيه تأييد الائتلاف لفكرة «المجتمع الكبير» بالنسبة إلى العلاقات بين العرقيات.

(٣) نحو التواصل الثقافي

من الواضح — بصرف النظر عن جميع التحذيرات — أن نقلة سياسية وأيديولوجية قد حدثت في جميع أنحاء أوروبا، لكن هذا لا يمثِّل دائمًا ابتعادًا عن التعددية الثقافية؛ فأحيانا يتخطَّى ذلك التحوُّل التعددية الثقافية وصولًا إلى أشكال لما يمكن أن يُسَمَّى «التواصل الثقافي»، وهو مصطلح ظهر بالفعل في الخطابات الرسمية واكتسب رواجًا خاصًّا في ألمانيا.

تكمن إحدى العبارات التي تشير إلى الاختلاف في التأكيد الذي ينطوي عليه التواصل الثقافي، والذي يتجاوز التعددية الثقافية، في المبدأ السابع ضمن قائمة الاتحاد الأوروبي التي تضم «المبادئ الأساسية المشتركة لدمج المهاجرين» (٢٠٠٤): «إن كثرة التفاعل بين المهاجرين ومواطني الدول الأعضاء هي آلية جوهرية بالنسبة إلى الاندماج.» وتواصل العبارة ذاكرةً «المحافل المشتركة، والحوار بين الثقافات، والتثقيف بشأن المهاجرين وثقافاتهم»، وما إلى ذلك.

ويكمن بيت القصيد هنا في أنه عوضًا عن الاكتفاء بالاحتفاء بالتنوع والثقافات المختلفة كما في بعض صِيَغ التعددية الثقافية الكلاسيكية، فإن الأمر هنا يتعلَّق بالتشجيع الإيجابي لتنظيم اللقاءات بين مختلف الجماعات العرقية والدينية وإقامة الحوارات والأنشطة المشتركة. وكان هذا أيضًا بلا شك هو الفكر الذي وجَّه سياسات

الترابط المجتمعي في المملكة المتحدة. حتى إن الحكومة البريطانية اقترحت على المجالس المحلية في وقت من الأوقات ألا تموِّل المشروعات التي تخدم مجتمعًا واحدًا، وأن تقصر تركيز مواردها بدلًا من ذلك على المشروعات التي تقرِّب بين المجتمعات، إلا أن ذلك الاقتراح استُبعِد باعتباره يفرض شرطًا مفرط الصرامة. وحل محله إقرار بأنَّ مثل تلك القرارات التمويلية ينبغي اتخاذها على الصعيد المحلي، لا سيما وأن منظمات المجتمع الواحد تلعب دورًا حيويًّا في دمج المجتمعات في الثقافة السائدة وفي المشاركة بين المجتمعات.

ولا ينبغي أن يؤخذ ذلك على محمل الإشارة إلى أن حوار التواصل الثقافي لم يشكِّل جزءًا من فلسفة التعددية الثقافية وممارستها فيما سبق، لكن ثمة اعترافًا أكيدًا الآن بأن فكرة التعددية الثقافية سقطت بسهولة في شرك تأويل الثقافات العرقية على أنها ذات حدود يمكن تعريفها بدقة، ومكونات جوهرية ثابتة، وتفتقر إلى المعارضة الداخلية المهمة للغاية؛ أي إن التعددية الثقافية كانت عرضة للنزعة الجوهرية أكثر من اللازم، وإن لم تنص عليها بالضرورة.

يعطي مقطع «التعددية» في التعددية الثقافية مساحة حرية أكبر من اللازم للحيز الذي طالما توافر في «التعددية الثقافية» بما يتيح الانزلاق إلى الظن بأن الثقافات العرقية والوطنية تتسم بحدود جامدة. ويؤدي استخدام مفهوم التواصل الثقافي بدلًا من ذلك إلى تقويض هذه النزعة الجوهرية — فلا يمكنه منعها تمامًا بمفرده — عن طريق بناء تصوُّر يتضمن ترابط وتفاعل وتداخل معتقدات الجماعات العرقية المختلفة (وليس المنفصلة) وممارساتها وأساليب حياتها، باعتبارها جزءًا من الثقافات الوطنية دائمة التقلُّب بسبب تغيرات لا حصر لها تنشأ عن مجموعة كبيرة من العوامل التكنولوجية والاقتصادية والسياسية والثقافية (وكانت الإنترنت والعولمة المتسارعة عرقين من أهم تلك العوامل في العقد المنصرم). وتشترك مقترحاتي في هذا الصدد مع بعض عناصر اقتراحات هولينجر المتعلقة بكيفية تجاوز الولايات المتحدة الأمريكية التعددية الثقافية بتبنِّي منظور «ما بعد العرقية».

يتجنَّب «التواصل الثقافي» كذلك نزعة شجعتها التعددية الثقافية عن غير قصد، ألا وهي معاملة جميع الثقافات غير الأوروبية على أنها لا تشترك مع الثقافات والمُثُل الغربية إلا في النذر القليل، وأنها منفصلة تمامًا عن الغرب في تطوُّرها، وعلى النقيض من ذلك، يتصدَّر أيَّ شكل من أشكال التواصل الثقافي اعترافٌ واضح بالترابط التاريخي — بل بالترابط المعاصر — بين الثقافات على الصعيد العالمي، فضلًا عن القيم المشتركة التي نشأت كقائمة بذاتها في مختلف الفترات الجغرافية الثقافية من تاريخ هذا الكوكب.

وحتى في روايات التعددية الثقافية، كثيرًا ما طُمس الترابط التاريخي الوثيق بين الغرب وغير الغرب، وهو ما يفسح المجال في النهاية أمام سخافات تصور هنتنجتون لنظام عالمي تحدَّد، ولا يزال يتحدَّد، من خلال «صراع الحضارات» المزعوم.

ويرتكز التمييز الجامد بين «الغرب وما عداه» على تاريخ مضلِّل يفترض أن الغرب يتمتع بسمات فريدة يفترض أنها نشأت في معزل عن غيرها من الثقافات غير الغربية، ويُقال إنها مثَّلت جزءًا محوريًّا من مساهمة الغرب في الحضارة، بل شكَّلت جزءًا من «الرسالة الحضارية» الغربية، إبان مرحلة التوسع الإمبريالي والاستعمار الأوروبي لأجزاء كبيرة من الكرة الأرضية وفيما بعد تلك المرحلة. وتؤكِّد هذه الرواية لصعود الغرب (وسيطرته العالمية المبررة)، بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية في الوقت الحالي، أن الديمقراطية، والتسامح، والحرية، وسيادة القانون، والمساواتية، والتصورات المتعلقة بحقوق الإنسان، والنزعة الفردية، والعقلانية العلمية، والنزعة الإنسانية، وحتى المدن والجامعات، وفكرة الحب الرومانسي، جميعها سمات غربية فريدة. وتذهب هذه الحجة إلى أن تلك السمات نشأت عبر تسلسل فريد تضمَّن حضارتَي الإغريق والرومان (العصور الكلاسيكية القديمة)، والمسيحية (لا سيما الإصلاح البروتستانتي)، وعصر النهضة والتنوير الأوروبي، والثورات العلمية والصناعية، والحركات الديمقراطية الغربية الحديثة. وعلى العكس من ذلك، يُنظَر إلى «الشرق»، بما في ذلك الإسلام، على أنه سلطوي بطبيعته، ومستند بصفة خاصة إلى الكونفوشيوسية في الشرق الأقصى والمفاهيم الهندوسية الجامدة عن الطبقة الاجتماعية في شبه القارة الهندية، والمعارضة الإسلامية للعلمانية والنزعة الإنسانية والبحث العلمي.

وقد قوَّضت الروايات الأقل تركيزًا على أوروبا الأساس التاريخي لتلك الغطرسة أيَّما تقويض. وسأشير، لأغراض هذا النص، إلى بعض النقاط المستخلصة من عمل جاك جودي، عالم الأنثروبولوجيا والتاريخ المقارن البارز بجامعة كامبريدج، وأمارتيا سين الخبير الاقتصادي والفيلسوف الحائز على جائزة نوبل، على الرغم من أنه حتى هذه اللحظة، ساهم عدد كبير من الباحثين الجادين غيرهما في عملية «إزاحة الغرب عن المركز»، كما يُطلَق عليها في بعض الأحيان.

لنتناول أولًا قضية الشكوك التي تنتاب الإنسانيين إزاء الدين والذات الإلهية؛ ففي الهند، ازدهرت مدارس الفكر الإلحادي في القرن السادس قبل الميلاد، في نفس وقت ظهور البوذية اللاأدرية، وبدأت مسيرتها الطويلة عبر الصين وغيرها من أنحاء الشرق

الأقصى وجنوب شرق آسيا، وتتضمن بعض النصوص الرئيسية الهندية الأخرى مثل «الرامايانا» و«الأوبنشاد» آراءً متشككة إزاء الدين، والذات الإلهية، والحياة بعد الموت، واستمر تأثيرها في تقاليد الفكر الهندية.

ليس التسامح أيضًا مفهومًا غربيًّا فريدًا، فقد عبَّر الإمبراطور الهندي أشوكا عن فكرة تسامح مدروسة بعناية منذ القرن الثالث قبل الميلاد، وكان ثمة شخصيات إسلامية بارزة أيضًا تدعو إلى التسامح وتمارسه؛ فقد تقبَّل «أكبر» إمبراطور المغول في القرن السادس عشر حقوقًا إنسانية مثل حرية العبادة وشجَّع تلك الحقوق، وكان ضد اعتناق الإسلام بالإكراه. والإمبراطورية العثمانية المسلمة مثال شهير بصفة خاصة على التسامح الديني؛ إذ سمح نظام «الملة» الذي اتبعته للطوائف الدينية بالعيش بموجب ولاياتها القانونية الخاصة. وتعايش المسيحيون واليهود والمسلمون في ازدهار جنبًا إلى جنب في ظل «العصر الذهبي» الشهير لإسبانيا الإسلامية في العصور الوسطى.

وما يُعتبَر الآن بمنزلة الفكرة الغربية عن الحرية هو تطوُّر نشأ بعد عصر التنوير، ويمكن العثور على الأفكار الأرسطية عن حرية طبقة عليا — بإقصاء العبيد والنساء وبعض الفئات الأخرى — في مجموعة من التصورات الآسيوية، بما في ذلك التصورات المؤيدة لنظام الطبقات الاجتماعية الذي تضمَّن حماية البراهمة، وفي الصين حيث حظيت حرية الموظفين البيروقراطيين (الماندرين) بالحماية. وفي المجتمعات الأفريقية التقليدية، حتى وإن لم يتوافر نظير للفظ «الحرية»، فثمة وعي جليٌّ بمكانة العبيد والتابعين ومكانة من يتمتعون بقدر أكبر من الاستقلالية. وقد نشأت مبالغات مفرطة عن النزعة السلطوية لدى الثقافة الصينية وغيرها من الثقافات، يُعزى جزء منها إلى الفهم الخاطئ للطبيعة المركَّبة للاتجاهات المختلفة داخل الكونفوشيوسية، وأيضًا عبر إغفال أثر المكوِّنات الثقافية البوذية الأكثر نزوعًا إلى المساواة.

ولا يمكن، في سياق انتهاكات سجل التاريخ الإنساني العديدة الأخرى، أن توصَف سيادة القانون وحقوق الملكية بأنها ابتكارات غربية إلا إذا حُذف وجودها في المجتمعات الشفوية وغيرها من المجتمعات الزراعية من التاريخ العالمي ببساطة، مثلما أشار عدد لا يُحصى من علماء الأنثروبولوجيا والمؤرخين.

ربما يكون الإغريق هم من ابتكروا لفظة «الديمقراطية»، لكنهم بالتأكيد لم يبتكروا ممارستها. فيشير جودي إلى أن «الرغبة في الحصول على شكل من أشكال التمثيل، وفي أن يُسمَع صوت المرء، هي لصيقة بالحالة الإنسانية»، ويشير إلى مجموعة من الثقافات

في أفريقيا وغيرها من الأنحاء التي تستمتع بتحررها من زعامة شيوخ القبائل والسلطة المركزية للدولة، وذكر أنَّه حتى أكثر الحكومات سلطوية عبر التاريخ اضطُرَّت إلى وضع المشاعر والمطالب الشعبية في اعتبارها. وكان ببلاد الرافدين مدن دويلات شديدة الشبه بالإغريقية، وفي أوروبا لم تكتسب الديمقراطية تقييمًا إيجابيًّا أكيدًا حتى القرن التاسع عشر.

ولا يمكن تصديق الفكرة القائلة إن الغرب هو المنبع الفريد لكل ما يتسم بالتقدمية السياسية إلا إذا أُعيدت قراءة الصِّيَغ الحديثة للمؤسسات الغربية بصورة غير صحيحة لتحويلها إلى تأويلات انتقائية ومفرطة التبسيط على نحو استثنائي للعصور الكلاسيكية القديمة وغيرها من عصور التاريخ الأوروبي، فضلًا عن تجاهل أوجه الشبه بين المجتمعات الغربية وغير الغربية فيما يتعلق بالديمقراطية وغيرها من التطورات التقدمية.

تقوم التقسيمات الشاملة بين الغرب وما عداه كذلك على تجاهل الترابط الجوهري بين الثقافات ومدى اقتباس التطورات الحادثة في الغرب من الثقافات غير الغربية.

وعلى أقل تقدير فقد اتضح الآن أن الرياضيين والفلاسفة وعلماء المنطق والفلك والباحثين في مجال الطب وغيرهم من الهنود والعرب والصينيين والفارسيين قاموا باكتشافات كانت جوهرية بالنسبة إلى الازدهار اللاحق للعلوم الغربية، وأنه بينما كانت أوروبا غارقة فيما وُصِف بعصور الظلام، كانت العلوم والصناعات الصينية والهندية في ازدهار، وكانت الزراعة فضلًا عن التصميم والمعيشة الحضريين متقدمة بمراحل عن أي مما في الغرب. ولا عجب أنه حتى في أوروبا القرن الثامن عشر، في عصر التنوير، حازت الثقافات وأساليب الحياة الصينية والتركية والهندية إعجابًا كبيرًا واستساغة فاقت ما حازته نظيرتها الغربية في كثير من الأحيان. ونحن الآن نعي كذلك أن النهضة الأوروبية التي سبقت عصر التنوير تدين بالكثير للدارسين الذين عملوا في المجتمعات الإسلامية وحفظوا إنجازات الإغريق الفلسفية والعلمية، وترجموها وأضافوا إليها. ولم تخرج العصور الكلاسيكية القديمة إلى النور دون ارتباطات بغيرها من الثقافات والمناطق واقتباسات منها، لا سيما الخاصة بمصر القديمة. وأيًّا كانت الانتقادات المفصَّلة التي قد تُوَجَّه إلى كتاب مارتن برنال «أثينا السوداء» الذي أثار جدلًا واسعًا، والذي شدد فيه بقوة على مسألة الامتنان لمصر، ليس ثمة شك كبير في خطأ رؤية ازدهار اليونان الكلاسيكية على أنه ببساطة نابع من الداخل، وليس بالتأكيد ظاهرة «أوروبية» منفصلة بالطبع.

كانت «العقلانية»، التي كثيرًا ما تُعتبَر حكرًا على الغرب، إنجازًا إنسانيًّا عالميًّا جماعيًّا تخلَّف فيه الغرب لفترات طويلة عما عداه، وهي نقطة أشار إليها جودي بقوة في كتابه الذي جاء بعنوان ملائم، هو: «الشرق في الغرب».

ويسوق جودي حجة مقنِعَة — استنادًا إلى عدد وفير من أبحاث غيره من المؤرخين — مفادها أنه بدلًا من نصب الفواصل الجامدة بين الشرق السلطوي والغرب القائم على اللامركزية والنزعة الفردية التي أسفرت عن «المعجزة الغربية» المزعومة في الحضارة الصناعية، فالمنطقي أكثر من الناحية التاريخية هو الحديث عن «المعجزة الأوراسية»، التي تقاسمت المجتمعات فيها ميراث العصر البرونزي، لكنها تتضمن غربًا ليس فريدًا تمامًا تميَّز جزئيًّا عن طريق التكنولوجيا العسكرية والبحرية المتفوقة. وتأتَّى للغرب، الذي اقتبس الكثير مما عداه في مجالات التكنولوجيا والعلوم والثقافة، أن يسيطر على أجزاء من الكرة الأرضية كانت أكثر تقدمًا من الناحية الاقتصادية والتكنولوجية لقرون، مشاركًا في سمات اجتماعية متعددة مثل نظم الزواج والأخلاقيات التي أتاحت ازدهار التجارة والصناعات التحويلية في الشرق. وتشارف هذه الفترة الآن على الانتهاء؛ إذ إن بعض الاقتصادات الشرقية تبدو الآن متأهبةً لتولِّي مقاليد الأمور، وتحويل نمط السيطرة والتفوق تجاه الشرق بقدر أكبر، كما كان عليه الحال في الماضي.

وقد كان للتوسع الإمبريالي والاستعمار الغربيَّين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وأوائل القرن العشرين عميق الأثر في بلدان مثل الهند وفي الشرق الأوسط العربي، مما كوَّن ثقافات مختلطة غير عادية امتزجت فيها اللغات والأدب وأشكال الحكم والمؤسسات الغربية مثل الجامعات الحديثة، لتؤسس مجتمعات استطاعت خوض الحروب الأوروبية، وقاتلت في النهاية للتخلص من الحكم الاستعماري المباشر، ومن ثم استطاعت توفير العمالة الرخيصة التي قدَّمت مساهمة حيوية في تحقيق الرخاء لاقتصادات أوروبا الغربية في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

كانت المجموعات السكانية القادمة من المستعمرات السابقة قد تأثرت تأثرًا عميقًا بالفعل بتلك العمليات التبادلية السابقة مع الغرب، على الرغم من المخاوف الحكومية والشعبية من أنهم «أغراب داكنو البشرة» عديمو التحضُّر. و«هم» «ملونون» «ذوو أصول عرقية» يُفتَرَض أنهم وفدوا إلى حضارات تتمتع بقيم ومؤسسات مختلفة تمامًا لكنها ليبرالية وديمقراطية ذات نزعة عالمية.

وقد أُجرِيَ الآن تحليل متمعِّن لهذا التكوين للهوية الغربية، الذي يبث شعورًا بشخصيتها الفريدة التحضُّر في مقابل غير الغربي المختلف تمام الاختلاف، لا سيما في مجال «دراسات ما بعد الاستعمار». بيد أنه يُلاحَظ التوصل إلى رؤية متعمقة محددة من هذا المجال البحثي المزدهر؛ فقد أبرز كيفية تأثُّر تكوين الدول القومية الأوروبية العميق بمشروعاتها الاستعمارية والإمبريالية. فما منحه فوكو لقب «الحكوماتية» الشهير — حُكم الشعوب بصورة نظامية، باستخدام معلومات تُجمَع خصوصًا، وخبراء ذوي صلة، ومراقبة تزداد تدقيقًا باستمرار، بما في ذلك استخدام بصمات الأصابع، الذي ابتدأه البريطانيون في الهند — يستمد أصوله من طرق طوِّرَت من أجل حكم المستعمرات. وترتبط أيضًا الحاجة إلى إتاحة التعليم النظامي للعامة والنخبة بغية توفير العمالة المنضبطة إضافةً إلى كوادر الخدمة المدنية بالمرحلة الاستعمارية. وفي بريطانيا حتى استخدام الأدب الإنجليزي كأحد صور التثقيف و«التهذيب» جُرِّبَ أولًا في الهند، ولم يُعَد استيراده في بريطانيا كتقنية تربوية إلا فيما بعد.

بمعنى آخر، لم يحدث أن تشكَّلت الدول الأوروبية أولًا دون الرجوع إلى المستعمرات، وبعدها فقط فرضت مؤسساتها على المجتمعات المستعمَرة؛ فالشكل الذي اتخذته الدول القومية الأوروبية في حد ذاته كان متأثرًا بشدة بمؤسسات أنشئت في البداية لتولي حكم المستعمرات.

ثمة حاجة ملحَّة الآن لتحويل مفردات التعددية الثقافية إلى مفردات «التواصل الثقافي»، تصحبه نقلة مشابهة إلى الأسس التي يرتكز عليها والتي تسلِّط الضوء على الترابط التاريخي الوثيق بين الثقافات وفهم كيفية تقاسم «الحضارات» للتصورات المتعلقة بالتسامح والحرية والعقلانية وما إلى ذلك، ولا سيما كيفية تقديم الثقافات غير الغربية إسهامًا حيويًّا في تطوير هذه الأفكار وإنشاء المؤسسات الملائمة لها. فالحداثة ليست ظاهرة غربية فريدة، وإنما إنجاز أوراسي مشترَك.

وإنَّ النظر إلى المهاجرين غير الغربيين على أنهم ليسوا أكثر من أشخاص جاءوا من عصر ما قبل الحداثة لإضعاف أسلوب حياة غربي فريد، يشكِّل عقبة كبرى في طريق تطوير مبادئ ومؤسسات أكثر ملاءمةً لإدارة «التنوع الفائق» الذي تتسم به الدول القومية الأوروبية في القرن الحادي والعشرين. ولا تتطلب محورية الحوار بالنسبة إلى تطوير مبادئ جديدة للتواصل الثقافي مجرد إيلاء «الثقافات الأخرى» احترامًا باهتًا، بل تفهمًا لمقدار ما جرى تقاسمه بالفعل والكيفية التي توفر بها تلك القواسم المشتركة أساسًا لتكوين المزيد من التفاهمات المشتركة.

وليس في هذا ما ينتقص من درجة استمرار وجود فروقات في طريقة تصوُّر الحريات والحقوق والحياة الجنسية والسلوك المدني والمسئوليات المدنية، وممارستها بين شتَّى مجتمعات الدول القومية الأوروبية ذات التنوع الثقافي. لكن وقتما يُسَلَّم بأن التواريخ مترابطة ومشترَكة، وأن الصور الغربية التي يُفترَض كونها فريدة من نوعها هي في الواقع إنجازات مشتركة بين الغربيين وغير الغربيين، وأن جميع المجتمعات العرقية بما فيها الأغلبية العرقية منقسمة على نفسها بشأن التأويل السليم للحقوق والحريات والحياة الجنسية والسلوك المدني (فكِّر في تحفظات المحافظين بخصوص قضايا الإجهاض والمثلية الجنسية والقسيسات وغير ذلك عبر مختلف الجماعات العرقية والأديان)، وأنَّ الأجيال الأحدث من المهاجرين غير الأوروبيين يطورون بسرعة صِيَغًا مختلطة جديدة من ثقافات آبائهم وثقافات «أوروبا المسيحية»، فإن فكرة وجود ثقافات «أخرى» مكتملة ومنفصلة عن ثقافاتنا «نحن» تصبح غير ملائمة أكثر فأكثر.

نحن الآن جزء من حقبة «عبور للحدود الوطنية» دائمة التوسُّع التي تصبح فيها الروابط بين المهاجرين وأسلافهم و«أوطانهم» السابقة أكثر تعقيدًا، وفي عديد من الأحيان تأخذ في الازدياد بسبب سرعة تطور الاتصالات الهاتفية الأرخص تكلفةً، والرحلات الجوية، والإنترنت. والهويات الوطنية، فضلًا عن هويات الأقليات العرقية، آخذة في التبدُّل استجابةً للعولمة الأكثر حدة، وقد أصبح انتشار تعدد الهويات الآن أمرًا موثقًا على نطاق واسع. ويلازم ذلك اتجاه جديد نحو «العالمية» يصبح العديد من أفراد الأقليات والأغلبيات السكانية في ظله أكثر براعةً في التبديل بين الثقافات وأساليب الحياة واللغات. ومن المحتم أن تكون مثل تلك العمليات متفاوتة ومعتمدة على عوامل مثل الطبقة ومستوى الدخل والجنس والعمر. ومع ذلك، فقد صار جليًّا على نحو متزايد أن ثمة حاجة إلى استبدال منظورات أكثر انسجامًا مع الأنماط الأكثر كثافة من الترابط العالمي بالمنظورات المرتكزة على الدولة القومية التي سادت في السابق.

وفي هذه المرحلة العابرة للحدود الوطنية والعالمية، لا يكون إقامة تواصل ثقافي حواري بحقٍّ داخل حدود الدولة أمرًا ضروريًّا فحسب، وإنما أمر تزداد إمكانية حدوثه أيضًا. وتوفر صيغة باريك لفلسفة التعددية الثقافية الحوارية، التي قدَّمها في كتابه «إعادة النظر في التعددية الثقافية» منبرًا مبدئيًّا، طوَّره باريك على نحو أكثر ملاءمةً، كما أدرج المزيد من الاعتراف بالتواريخ المترابطة، والجاليات الجديدة وهوياتها المختلطة والمتعددة، وصورًا جديدة للعالمية داخل شعوب الدول القومية، في كتابه «سياسات جديدة لتكوين الهوية» (٢٠٠٨).

ما المصير المتوقع لمفاهيم مثل الاندماج والترابط المجتمعي؟ دائمًا ما قُوِّض «الاندماج» بسبب عجزه عن التحديد السليم لماهية ما يُفتَرَض أن يندمج المرء فيه، إلا بالمعنى الأوسع المتصل بالقيم الغربية مثل الحرية والتسامح وما إلى ذلك، التي هي في الواقع مثار جدل وشكوك، لا سيما فيما يتعلَّق بالسياسات الملموسة والسلوك المدني. ويطرح كلٌّ من الاندماج و«الترابط المجتمعي» على ما يبدو حالات غير واقعية تتضمن ركودًا وتوافقًا، يتنافيان، كما أشار تولي وأمين وغيرهما، مع الثقافات الديمقراطية ذات التعددية والنقاشات السليمة النابضة بالحياة. وعلى الرغم من أنه لا بد بالطبع من وجود قواعد ثابتة نسبيًّا للنقاش والمشاركة وحل القضايا الخلافية، فيجب ترك كلٍّ من القواعد والحلول مفتوحة أمام الاعتراض المسبَّب والمنطقي. ويستهدف ذلك تهيئة المواءمات بين الجماعات العرقية وغيرها من المجتمعات مما ينمي بدوره شعورًا بوجود «وَحدة» بدلًا من ترسيخ مشاعر «نحن» و«هم».

وفي ظل ظروف ندرة الموارد وتأصُّل الأعمال العدائية الثقافية، سيكون التمويل الموجَّه إلى سبل الترفيه، والرياضة، وغيرها من المرافق المجتمعية، والإسكان، ومواقع بناء المساجد والمعابد اليهودية وغيرها من المعابد، عُرضةً لصراعات لا يمكن التعامل معها على نحو بنَّاء إلا ببناء علاقات مع مرور الوقت تقوم على الثقة والوساطة والتنازل في محافل المناقشة المناسبة. وقد ذكرتُ مبادرات عدة في مدن مثل ليستر وغيرها توفِّر سُبُلًا للمضي إلى الأمام في هذا الصدد.

وإنَّ إمكانية التوصل إلى اتفاق شامل بشأن الحاجة إلى القبول بالقيم العامة مثل التسامح والتنوع الثقافي والحقوق الفردية وما إلى ذلك، نتيجة الترابط والتواصل الثقافي القائم بالفعل، يؤدي إلى تيسير مهمة التوصُّل إلى تنازلات مقبولة. وإنَّ التنافر التام بين الجماعات الثقافية من حيث القيم والمعاني أمر نادر، وتتناقص أرجحيته بترعرع أجيال جديدة على خلفيات متعددة العرقيات، إلا أن التواصل الثقافي لا يتطلَّب قبول جميع المواطنين بالرواية ذاتها لتاريخ الأمة — والواقع أن جميع الأمم منقسمة حول تاريخها — ولا تحتاج الحلول المقدَّمة لأغلب القضايا العملية التي تنشأ في السياقات متعددة العرقيات ذلك النوع من التوافق المحكم.

يمكن تعلُّم بعض الدروس من مناطق تفصلها مسافات كبعد المسافات بين أيرلندا الشمالية وجوجارات، حيث أُنشئت الجمعيات المدنية — كما توضِّح أبحاث هيوستن وفارشني — بهدف تعزيز الاختلاط وشعور كافٍ بالانتماء المشترك؛ منعًا أو رأبًا

للصدوع التي تنشأ بين الأحياء السكنية والمجتمعات العرقية والدينية. وتُبين أيضًا الأبحاث الإثنوغرافية التي أُجرِيَت على مجموعة من المراكز الحضرية تتضمن فانكوفر أن المفاوضات والصداقات النابعة من القاعدة بين الجيران تسمح بتكوين صور من الألفة متعددة العرقيات التي سماها هيبرت «العالمية على المستوى المحلي»، وإن كانت هذه ليست عملية أحادية البعد، وإنما عملية تتغير سماتها أيضًا مع مرور الزمن على مدى الأجيال المتعاقبة.

ينبغي النظر إلى التواصل الثقافي على أنه «عملية وليدة تفاعلات طبيعية» لا تتضمن بالضرورة نقطة نهاية. ويحتاج المشروع إلى وعي ثاقب بأنَّ الاختلاط وإقامة الحوار بين العرقيات قد يسفر أيضًا عن المزيد من الصراع على المدي القريب، وأنَّ الاتصال الرسمي بين العرقيات يؤتي ثماره أكثر في السياقات المُخطَّط لها بحذر التي تخضع للرقابة والتنظيم المستمرَّين. وتتوافر دروس من عدد كبير من دراسات الحالة، وإن كانت كل حالة فريدة من نوعها وتتطلَّب معرفة محلية ومبادرات محلية وصورًا مقرَّرَة ديمقراطيًّا من الأنشطة والمناقشات بين العرقيات. وعلى صعيد آخر، من الواضح أنه سيلزم اتباع نهج أكثر تسامحًا، على المستويين المحلي والوطني، إزاء تعددية الهويات التي تحملها الشعوب في عصر أكثر عبورًا للحدود الوطنية. وعلى وجه التحديد، ليس ثمة سبب مقنع لضرورة تغلُّب الولاء الوطني، في الرياضة على سبيل المثال، على غيره من الولاءات.

ثمة عمليات وأشكال مؤسسية قابلة للتعميم مثل «حرية اختيار الولاية القضائية» الذي رفعت لواءه إيليت شاتشر، واستمرار «الحوار بين نظم التنوع» الذي ناصره جريللو. ويسوق الأخير طريقة تعامل المحاكم والسلطات المحلية مع مطالبة الهندوس والسيخ بتوفير محارق تلائم بعض شعائرهم الجنائزية في بريطانيا كمثال جيد، وربما نموذج، للكيفية التي يمكن أن يسفر بها الحوار بين العرقيات عن تنازلات مقبولة لجميع الأطراف. وأفضل مصدر للأمثلة على مشاريع التواصل الثقافي التي أُقيمت حديثًا في أوروبا وأمريكا الشمالية هو كتاب «مدينة التواصل الثقافي» (٢٠٠٨) من تأليف فيل وود وتشارلز لاندري. وتتراوح المبادرات التي نوقشت ما بين مسرح بيرنهام للشباب وأولدهام يونيتي في برنامج الرياضة المجتمعي، والمكتبات الدنماركية، والمراكز المجتمعية لفانكوفر، ومشروع «الاختلاط على ضفاف نهر الماس» بروتردام، ومشروع تورين المسمَّى «الإدارة الإبداعية للصراع» الذي أنزل «وسطاء بين الثقافات» إلى الشارع للعمل مع الشباب والباعة الجائلين والوافدين الجدد والسكان المستقرين «بغية الوقوف على الاتجاهات

المستجدَّة، واستباق الصراعات، وإيجاد الأرضية المشتركة والقيام بالمشروعات المشتركة». وانحدرت أصول أول مجموعة مكوَّنة من ثمانية عاملين انتقاها تورين من الجزائر والكونغو والمغرب وصربيا وبيرو والبرازيل وإيطاليا، وهي بالضبط نوعية المجموعة اللازمة للتعامل مع «التنوع الفائق» المستجد الذي يميِّز المدن الجديدة في أوروبا وفي أمريكا الشمالية بدورها.



شكل ١: إقامة الحوار بين الناس، كما في مشروع «الاختلاط على ضفاف نهر الماس» بروتردام، يمكن أن يكون فعالًا في كسر الحواجز الفاصلة.[1]

إلا أن التواصل الثقافي يقتضي تمويلًا ملائمًا، تمامًا مثلما اقتضت التعددية الثقافية، ولا يمكنه أن يعالج بمفرده قضايا العنصرية وعدم المساواة التي تعانيها الأقليات العرقية، ولا عدم المساواة الأشمل بين الطبقات وبين الجنسين، التي تشكِّل أهمية حيوية للتعامل بكياسة بين الأعراق المختلفة وللحفاظ على الروابط الاجتماعية السائدة في مجتمعات تزداد فيها الخصخصة والنزعة الاستهلاكية وتواجه تحديات الابتعاد عن التصنيع، والمطالب الإقليمية الانفصالية التي تدفع بها الأقليات الوطنية دون مستوى الدولة، والاقتطاعات الجذرية من خدمات الرعاية (الاجتماعية). ويتطلب التواصل الثقافي أيضًا مد جسور التفاهم عبر النطاقات المتداخلة للنوع والعمر ومختلف الهويات والاهتمامات

الأخرى، ولا بد له من أن ينأى بنفسه عن عالم يميز الانتماءات العرقية والعقائدية على سائر أشكال الانتماء الأخرى، دون أن يمس التفاوتات العالمية التي تشكِّل محركًا أساسيًّا لهجرة الأشخاص من الجنوب إلى الشمال ومن الشرق إلى الغرب.

هوامش

(1) Photo courtesy of Welkom in Rotterdam.

المراجع

مقدمة

B. Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Polity Press, 2001).

W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford University Press, 1995).

B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Liberalism and Cultural Diversity,* 2nd edn. (Palgrave Macmillan, 2005).

A. Rattansi, 'Changing the Subject? Racism, Culture and Education', in J. Donald and A. Rattansi (eds.), *'Race', Culture and Difference* (Sage, 1992).

P.-A. Taguieff, *The Force of Prejudice* (1987) (University of Minnesota Press, 2001).

C. Taylor, 'The Politics of Recognition', in A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism and the Politics of Recognition* (Princeton University Press, 1994).

S. Vertovec, 'Super-Diversity and its Implications', *Ethnic and Racial Studies,* 30(6) (2007): 1024–54.

الفصل الأول

Y. Alibhai-Brown, *After Multiculturalism* (Foreign Policy Centre, 2000).

K. Banting, R. Johnston, W. Kymlicka, and S. Soroka, 'Do Multiculturalism Policies Erode the Welfare State?', in K. Banting and W. Kymlicka (eds.), *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies* (Oxford University Press, 2006).

H. Entzinger, 'The Rise and Fall of Multiculturalism: The Case of the Netherlands', in C. Joppke and E. Morawska (eds.), *Toward Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States* (Palgrave Macmillan, 2003).

A. Favell, *Philosophies of Integration: Immigration and the Idea of Citizenship in France and Britain,* 2nd edn. (Palgrave Macmillan, 2001).

J. S. Fetzer and J. C. Soper, *Muslims and the State in Britain, France and Germany* (Cambridge University Press, 2005).

N. Fraser, 'From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age', in N. Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition* (Routledge, 1997).

T. Gitlin, *The Twilight of Common Dreams: Why America is Wracked by Culture Wars* (Metropolitan Books, 1995).

R. Hasan, *Multiculturalism: Some Inconvenient Truths* (Politico's, 2010).

W. Kymlicka, *Multicultural Odysseys* (Oxford University Press, 2007).

K. Malik, *From Fatwa to Jihad: The Salman Rushdie Affair and its Legacy* (Atlantic Books, 2009).

B. Parekh, 'Redistribution or Recognition? A Misguided Debate', in S. May, T. Modood, and J. Squires (eds.), *Ethnicity, Nationalism and Minority Rights* (Cambridge University Press, 2004).

B. Prins and S. Saharso, 'In the Spotlight: A Blessing and a Curse for Immigrant Women in the Netherlands', *Ethnicities,* 8(3) (2008): 365–84.

M. Schain, ‘Minorities and Immigrant Incorporation in France’, in C. Joppke and S. Lukes (eds.), *Multicultural Questions* (Oxford University Press, 1999).

K. Schönwälder, ‘Germany: Integration Policy and Pluralism in a Self-conscious Country of Immigration’, in S. Vertovec and S. Wessendorf (eds.), *The Multiculturalism Backlash: European Discourses, Policies and Practices* (Routledge, 2010).

C. Taylor, ‘The Politics of Recognition’, in A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism and the Politics of Recognition* (Princeton University Press, 1994).

S. Vertovec and S. Wessendorf (eds.), *The Multiculturalism Backlash: European Discourses, Policies and Practices* (Routledge, 2010).

الفصل الثاني

R. Aly, ‘My Life as an Undercover Muse-lim’, *The Guardian,* 15 February 2010.

J. R. Bowen, *Why the French Don’t Like Headscarves: Islam, the State and Public Space* (Princeton University Press, 2007).

M. Dustin and A. Phillips, ‘Whose Agenda Is It? Abuses of Women and Abuses of “Culture” in Britain’, *Ethnicities,* 8(3) (2008): 405–24.

A. Hargreaves, *Multi-Ethnic France: Immigration, Politics, Culture and Society,* 2nd edn. (Routledge, 2007).

R. Hasan, *Multiculturalism: Some Inconvenient Truths* (Politico’s, 2010).

S. Okin, ‘Is Multiculturalism Bad for Women?’, in J. Cohen, M. Howard, and M. Nussbaum (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?* (Princeton University Press, 1999).

B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism,* 2nd edn. (Palgrave Macmillan, 2005).

A. Phillips, *Multiculturalism without Culture* (Princeton University Press, 2007).

O. Roy, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah* (2002) (Columbia University Press, 2004).

R. Schweder, '"What about Female Genital Mutilation?" And "Why Understanding Culture Matters in the First Place"', in R. Schweder, M. Minow, and H. R. Markus (eds.), *Engaging Cultural Differences: The Multicultural Challenge in Liberal Democracies* (Russell Sage Foundation, 2002).

J. W. Scott, *The Politics of the Veil* (Princeton University Press, 2007).

B. Siim and H. Skjeie, 'Tracks, Intersections and Dead Ends: Multicultural Challenges to State Feminism in Denmark and Norway', *Ethnicities,* 8(3) (2008): 322–44.

I. Traynor, 'Feminist, Socialist, Devout Muslim: Woman Who Has Thrown Denmark into Turmoil', *The Guardian,* 16 May 2007.

الفصل الثالث

P. Bagguley and Y. Hussain, *Riotous Citizens: Ethnic Conflict in Multicultural Britain* (Ashgate, 2008).

T. Cantle, *Community Cohesion: A Report of the Independent Review Team* (The Home Office, 2001).

A. Carling, 'The Curious Case of the Mis-claimed Myth Claims: Ethnic Segregation, Polarisation and the Future of Bradford', *Urban Studies,* 45(3) (2008): 553–89.

T. Clarke, *Report of the Burnley Task Force* (Burnley Task Force, 2002).

J. Denham, *Building Cohesive Communities: A Report of the Ministerial Group on Public Order and Community Cohesion* (The Home Office, 2002).

D. Duprez, 'Urban Rioting as an Indicator of Crisis in the Integration Model for Ethnic Minority Youth in France', *Journal of Ethnic and Migration Studies,* 35(5) (2009): 753–70.

E. Engelen, 'Through a Looking Glass, Darkly', *Ethnicities,* 8(1) (2008): 128–33.

H. Entzinger, 'Changing the Rules While the Game is On: From Multiculturalism to Assimilation in the Netherlands', in Y. Bodemann and G. Yurdakul (eds.), *Migration, Citizenship, Ethnos* (Palgrave Macmillan, 2006).

H. Entzinger, 'Different Systems, Similar Problems: The French Urban Riots from a Dutch Perspective', *Journal of Ethnic and Migration Studies,* 35(5) (2009): 815–34.

M. Farrar, *The Struggle for 'Community' in a British Multi-Ethnic Inner City Area* (Edwin Mellen, 2002).

N. Finney and L. Simpson, *Sleepwalking into Segregation?: Challenging Myths about Race and Migration* (Policy Press, 2009).

A. Hargreaves, *Multi-Ethnic France: Immigration, Politics, Culture and Society,* 2nd edn. (Routledge, 2007).

A. Korteweg, 'The Murder of Theo van Gogh: Gender, Religion and the Struggle over Immigrant Integration in the Netherlands', in Y. Bodemann and G. Yurdakul (eds.), *Migration, Citizenship, Ethnos* (Palgrave Macmillan, 2006).

M. Macey, 'Gender, Class and Religious Influences on Changing Patterns of Pakistani Muslim Male Violence in Bradford', *Ethnic and Racial Studies,* 22(5) (1999): 845–66.

K. Malik, *From Fatwa to Jihad: The Rushdie Affair and its Legacy* (Atlantic Books, 2009).

L. Mucchielli, ‘Autumn 2005: A Review of the Most Important Riot in the History of French Contemporary Society’, *Journal of Ethnic and Migration Studies,* 35(5) (2009): 731–51.

H. Ouseley, *Community Pride Not Prejudice* (Bradford Vision, 2001).

C. Peach, ‘Does Britain Have Ghettoes?’, *Transactions of the Institute of British Geographers,* New Series 22 (1996): 216–35.

D. Phillips, ‘Parallel Lives? Challenging Discourses of British Muslim Self-Segregation’, *Environment and Planning D: Society and Space,* 24 (2006): 25–40.

D. Ritchie, *One Oldham, One Future* (Oldham Independent Review, 2001).

P. Sniderman and L. Hagendoorn, *When Ways of Life Collide: Multiculturalism and its Discontents in the Netherlands* (Princeton University Press, 2007).

J. Solomos and L. Back, *Race, Politics and Social Change* (Routledge, 1995).

A. Touraine, *Can We Live Together? Equality and Difference* (1997) (Polity Press, 2000).

الفصل الرابع

B. Arneil, *Diverse Communities: The Problem with Social Capital* (Cambridge University Press, 2006).

L. Back, *New Ethnicities and Urban Culture: Racisms and Multiculture in Young Lives* (UCL Press, 1996).

K. Banting and W. Kymlicka, ‘Canada, Not America’, *Prospect,* March 2004.

K. Banting and W. Kymlicka, ‘Multiculturalism and the Welfare State: Setting the Context’, in K. Banting and W. Kymlicka (eds.), *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies* (Oxford University Press, 2006).

T. Blair, 'Britishness and Multiculturalism', http://www.telegraph.co.uk/news/migrationtemp/1536354/Full-text-of Blairs-multiculturalism-speech.

S. Clarke, R. Gilmour, and S. Garner, 'Home, Identity and Community Cohesion', in M. Wetherell, M. Lafleche, and R. Berkeley (eds.), *Identity, Ethnic Diversity and Community Cohesion* (Sage, 2007).

S. Clarke, S. Garner, and R. Gilmour, 'Imagining the Other/Figuring Encounter: White English Middle Class and Working Class Identifications', in M. Wetherell (ed.), *Identity in the 21st Century: New Trends in Changing Times* (Palgrave Macmillan, 2009).

Commission on Integration and Cohesion, *Our Shared Future* (Commission on Integration and Cohesion, 2007).

G. Dench, K. Gavron, and M. Young, *The New East End: Kinship, Race and Conflict* (Profile Books, 2006).

R. Forrest and A. Kearns, 'Social Cohesion, Social Capital and the Neighbourhood', *Urban Studies* 38(12) 2001: 2125–43.

S. Garner, 'Home Truths: The White Working Class and the Racialization of Social Housing', in K. Sveinsson (ed.), *Who Cares about the White Working Class?* (Runnymede Trust, 2009).

K. Gavron, 'Acknowledged Identities: A Common Endeavour or Wider Hostilities', in M. Wetherell, M. Lafleche, and R. Berkeley (eds.), *Identity, Ethnic Diversity and Community Cohesion* (Sage, 2007).

A. Gilchrist, *Community Development and Community Cohesion: Bridges or Barricades?* (Community Development Foundation, 2004).

D. Goodhart, 'Too Diverse?', *Prospect,* February 2004.

P. Hall, 'Social Capital in Britain', *British Journal of Political Science,* 28 (1999): 417–61.

M. Hickman, H. Crowley, and N. Mai, *Immigration and Social Cohesion in the UK: The Rhythms and Realities of Everyday Life* (Joseph Rowntree Foundation, 2008).

M. Hudson, J. Phillips, K. Ray, and H. Barnes, *Social Cohesion in Diverse Communities* (Joseph Rowntree Foundation, 2007).

M. Keith, 'Between Being and Becoming? Rights, Responsibilities and the Politics of Multiculture in the New East End', *Sociological Research Online,* 13(5) (2008).

N. Letki, 'Does Diversity Erode Social Cohesion? Social Capital and Race in British Neighbourhoods', *Political Studies,* 56: 99–126.

R. Moore, 'Careless Talk: A Critique of Dench, Gavron and Young's *The New East End', Critical Social Policy,* 28(3) (2008): 349–60.

B. Parekh, 'What Are Civilized Rules?', *Prospect,* March 2004.

R. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (Simon and Schuster, 2000).

R. Putnam and L. Feldstein, *Better Together: Restoring the American Community* (Simon and Schuster, 2003).

A. Rattansi, 'Who's British?: *Prospect* and the New Assimilationism', in R. Berkeley (ed.), *Cohesion, Community and Citizenship* (Runnymede Trust, 2002).

P. Taylor-Gooby, 'Is the Future American? Or, Can Left Politics Preserve European Welfare States from Erosion through Growing "Racial" Diversity?', *Journal of Social Policy,* 34(4) (2005): 661–72.

R. Zetter, D. Griffiths, N. Sigona, D. Flynn, T. Pasha, and R. Beynon, *Immigration, Social Cohesion and Social Capital: What Are the Links?* (Joseph Rowntree Foundation, 2006).

الفصل الخامس

K. Ajebgo, *Diversity and Citizenship: Curriculum Review* (DfES, 2007).

M. Alam (ed.), *Made in Bradford* (Route Books, 2008).

C. Alexander, *The Art of Being Black* (Oxford University Press, 1996).

P. Bagguley and Y. Hussain (eds.), *Riotous Citizens: Ethnic Conflict in Multicultural Britain* (Ashgate, 2008).

R. Ballard (ed.), *Desh Pardesh: The South Asian Presence in Britain* (Hurst, 1994).

T. Blair, 'Multiculturalism and Britishness', (www.telegraph.co.uk/news, 9 December 2006).

G. Brown, 'The Future of Britishness', Speech at the Fabian Britishness Conference, 14 January 2006, http://www.fabiansociety.org.uk/press_office/news.

C. Caldwell, *Reflections on the Revolution in Europe: Immigration, Islam and the West* (Allen Lane, 2009).

L. Colley, *Britishness in the 21st Century* (Millenium Lecture, London School of Economics and Foreign and Commonwealth Office, 1999).

R. Colls, 'In Search of British Values', *Prospect,* October 2007.

J. Esposito and D. Mogahed, *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Believe* (Gallup Press, 2007).

M. Farrar, 'Leeds Footsoldiers and London Bombs', (http://www.OpenDemocracy.net), 21 July 2005.

S. Glyn, 'Bengali Muslims: The New East End Radicals?', *Ethnic and Racial Studies,* 23(6) (2002): 969–88.

A. Heath, J. Martin, and G. Elgenius, 'Who Do We Think We Are? The Decline of Traditional Identities', in A. Park (ed.), *British Social Attitudes: The 23rd Report* (Sage, 2007).

E. Hobsbawm, 'In Search of British Values', *Prospect,* October 2007.

Home Office and Foreign and Commonwealth Office, *Young Muslims and Extremism* www.times-archive.co.uk/online specials/cabinet.pdf.

S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (Simon and Schuster, 1996).

W. Laquer, *The Last Days of Europe: Epitaph for an Old Continent* (Thomas Dunne, 2007).

A. Lentin, 'The Intifada of the Banlieues', (http://www.OpenDemocracy .net), 17 November 2005.

P. Lewis, *Young, British and Muslim* (Continuum, 2007).

S. Malik, 'My Brother the Bomber: The Inside Story of 7/7 Leader Mohammad Siddique Khan', *Prospect,* June 2007.

D. Marquand, '"Bursting with Skeletons": Britishness after Empire', in A. Gamble and T. Wright (eds.), *Britishness: Perspectives on the Britishness Question* (Wiley-Blackwell, 2009).

A. Mondal, *Young British Muslim Voices* (Greenwood, 2008).

A. Rattansi, 'On Being and Not Being Brown/Black British: Racism, Class and Sexuality in Post-Imperial Britain', in J.-A. Lee and J. Lutz (eds.), *Situating 'Race' and Racisms in Time, Space, and Theory* (Queen's University Press, 2005).

O. Roy, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah* (2002) (Columbia University Press, 2004).

D. Watson, 'Citizenship Lessons "Nationalistic and Politically Skewed"', (http://www.timesonline.co.uk/tolnews/uk/education/article5476080).

F. Zakaria, 'The Jihad against the Jihadis: How Moderate Muslim Leaders Waged War on Extremists—and Won', *Newsweek,* 22 February 2010.

S. Zubaida, 'Is There a Muslim Society?', *Economy and Society,* 24(2) (1995): 151–88.

S. Zubaida, ‘The London Bombs: Iraq or the “Rage of Islam”?’, (http://www.OpenDeomcracy.net), 2 August 2005.

الخاتمة

A. Amin, ‘Ethnicity and the Multicultural City: Living with Diversity’, *Environment and Planning A,* 34 (2002): 959–80.

‘Bagehot’, ‘In Praise of Multiculturalism’, *The Economist,* 16 June 2007.

M. Bernal, *Black Athena: The Afro-Asiatic Roots of Classical Civilization* (Free Association Books, 1987).

A. Giddens, ‘Misunderstanding Multiculturalism’, *The Guardian,* 14 October 2006.

N. Glazer, *We Are All Multiculturalists Now* (Harvard University Press, 1997).

J. Goody, *The East in the West* (Cambridge University Press, 1996).

J. Goody, *The Theft of History* (Cambridge University Press, 2006).

J. Goody, *The Eurasian Miracle* (Polity Press, 2010).

R. Grillo, *Contesting Diversity in Europe: Alternative Regimes and Moral Orders* (Max Planck Institute MMG Working Paper 10_02, 2010).

M. Hewstone, N. Tausch, J. Hughes, and E. Cairns, ‘Prejudice, Intergroup Contact and Identity: Do Neighbourhoods Matter?’, in M. Wetherell, M. Lafleche, and R. Berkeley (eds.), *Identity, Ethnic Diversity and Community Cohesion* (Sage, 2007).

D. Hibbert, ‘Cosmopolitanism at the Local Level: The Development of Transnational Neighbourhoods’, in S. Vertovec and R. Cohen (eds.), *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context and Practice* (Oxford University Press, 2002).

D. Hollinger, *Postethnic America: Beyond Multiculturalism,* 2nd edn. (Basic Books, 2000).

C. Mouffe, 'Democracy, Power and the "Political"', in S. Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* (Princeton University Press, 1996).

B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Liberalism and Cultural Diversity,* 2nd edn. (Palgrave Macmillan, 2005).

B. Parekh, *A New Politics of Identity: Political Principles for an Interdependent World* (Palgrave Macmillan, 2008).

Runnymede Trust Commission, *The Future of Multi-Ethnic Britain* (Profile Books, 2000).

A. Schachar, *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights* (Cambridge University Press, 2001).

K. Schmid, M. Hewstone, J. Hughes, R. Jenkins, and E. Cairns, 'Residential Segregation and Intergroup Contact: Consequences for Intergroup Relations, Social Capital and Social Identity', in M. Wetherell (ed.), *Theorizing Identities and Social Action* (Palgrave Macmillan, 2009).

A. Sen, 'Culture and Human Rights', in his *Development as Freedom* (Oxford University Press, 1999).

A. Sen, *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity* (Picador, 2005).

J. Tully, 'Struggles over Recognition and Redistribution', *Constellations,* 7(4) (2000): 469–82.

J. Tully, 'Recognition and Dialogue: The Emergence of a New Field', *Critical Review of International Social and Political Philosophy,* 7(3) (2004): 84–106.

A. Varshney, *Ethnic Conflict and Civic Life: Hindus and Muslims in India,* 2nd edn. (Yale University Press, 2003).

S. Vertovec and S. Wessendorf (eds.), *The Multiculturalism Backlash: European Discourses, Policies and Practices* (Routledge, 2010).

P. Wood and C. Henry, *The Intercultural City: Planning for Diversity Advantage* (Earthscan, 2008).

قراءات إضافية

الفصل الأول

R. Hewitt, *White Backlash and the Politics of Multiculturalism* (Cambridge University Press, 2005).

W. Kymlicka and B. He (eds.), *Multiculturalism in Asia* (Oxford University Press, 2005).

الفصل الثاني

S. Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in a Global Era* (Princeton University Press, 2002).

الفصل الثالث

S. Body-Gendrot, ‘Police Marginality, Racial Logics and Discrimination in the *Banlieues* of France’, *Ethnic and Racial Studies,* 33 (4) (2009): 656–74.

الفصل الرابع

J. Flint and D. Robinson (eds.), *Community Cohesion in Crisis?* (Policy Press, 2008).

الفصل الخامس

J. Cesari, *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and the US* (Palgrave Macmillan, 2004).

J. Klausen, *The Cartoons that Shook the World* (Yale University Press, 2009).

T. Modood, A. Trandafyllidou, and R. Zapata (eds.), *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach* (Routledge, 2006).

S. Saggar, *Pariah Politics: Understanding Western Islamic Radicalism and What Should Be Done* (Oxford University Press, 2009).

الخاتمة

Y. Alibhai-Brown, *After Multiculturalism* (Foreign Policy Centre, 2000).

K. Bhambra, *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination* (Palgrave Macmillan, 2007).

W. Brown, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire* (Princeton University Press, 2006).

S. Hall, 'The Multicultural Question', in B. Hesse (ed.), *Un/settled Multiculturalisms* (Zed Press, 2000).

J. Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilization* (Cambridge University Press, 2004).

R. Wilkinson and K. Pickett, *The Spirit Level: Why More Equal Societies Almost Always Do Better* (Allen Lane, 2009).